

P. Prodi - L. Sartori - A. Bonora  
G. Segalla - M. Pesce - F. Bolgiani  
E.-W. Böckenförde - P. Schiera  
R. Ruffilli - A. Acerbi - I. Mancini

# Cristianesimo e potere

---



## **Cristianesimo e potere**

## Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. Aa. Vv., *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. Aa. Vv., *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. Zucal S., *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. Aa. Vv., *Le scienze della religione oggi*
5. Nicoletti M., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*
6. Aa. Vv., *Papato e istanze ecumeniche*
7. Aa. Vv., *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. Zorzi G., *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. Aa. Vv., *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. Aa. Vv., *Cristianesimo e potere.*

### series maior

1. *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze, a cura di Claudio Leonardi.*

# **Cristianesimo e potere**

Atti del seminario  
tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985  
a cura di  
Paolo Prodi e Luigi Sartori

Istituto Trentino di Cultura  
Pubblicazioni  
dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 10



*Istituto di Scienze Religiose in Trento*

Sede: Villa Tambosi

38050 Villazzano - Trento

tel. 0461-910513

*Comitato Scientifico dell'Istituto*

Iginio Rogger (Presidente), Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí,  
Claudio Leonardi, Germano Pellegrini, Luigi Sartori, Sitia Sassudelli,  
Lorenzo Zani, Giovanni Menestrina (Segretario).

*Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento*

Direttore: Iginio Rogger

Segretario di redazione: Giovanni Menestrina

© 1986 Centro Editoriale Dehoniano  
Via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40360-6

Stampa: Grafiche Dehoniane Bologna 1986

## INTRODUZIONE

PAOLO PRODI

Non sembra più reggere, di fronte ai problemi posti oggi dalla vita sociale e politica, il modo tradizionale di affrontare il problema dell'ispirazione cristiana di un partito o movimento politico. Da una parte il concilio Vaticano II, dall'altra la crisi della civiltà industriale e dello Stato (e quindi della politica stessa) hanno posto in discussione la dottrina sociale che ha costituito la base dei movimenti democratico-cristiani dalla fine del secolo scorso. Occorre quindi procedere, nella ricerca di una nuova legittimazione della politica che eviti sia l'individualismo e il disimpegno sia l'aggregazione fondata su basi vetero confessionali, ad una riflessione che parta dalle radici stesse del messaggio cristiano per investire tutta la storia del complesso rapporto tra sacro ed esercizio del potere nella storia della civiltà occidentale.

Questa riflessione non può non partire dal dato biblico: il problema della legittimazione del potere e della sua contestazione nell'Antico Testamento (re, sacerdoti, profeti) in relazione alla legittimazione dell'autorità e quindi ai criteri dell'obbedienza e della disobbedienza; il dualismo introdotto dal Nuovo Testamento, dualismo che non può essere limitato (come troppo spesso si è fatto sino ad ora) al rapporto Stato/Chiesa ma deve investire la tematica antropologica e storica nel suo complesso. Deve quindi essere ripresa nei suoi termini più forti l'esperienza dei Padri della chiesa che hanno vissuto, naturalmente in modi diversi, l'esperienza più vicina alla nostra attuale nel rapporto con il sistema pagano del potere e con lo sviluppo del-

l'ipotesi di un potere 'cristiano'. Occorre poi seguire il dramma storico del dualismo nel corpo stesso della 'societas christiana' dei secoli del medioevo nella complessa navigazione tra gli scogli del cesaropapismo e della teocrazia (esperienza della Chiesa ortodossa orientale; riforma gregoriana) sino alla formazione del mondo moderno (sviluppo del capitalismo; sistema degli Stati): anche in questa fase va recuperato un discorso che superi quello tradizionale, che si limita ai problemi dell'etica economica o alle controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato, per cogliere da una parte quanto del sacro è stato assorbito dalla civiltà occidentale nel suo processo di secolarizzazione e quanto il messaggio cristiano è rimasto come «dissacrante» nei nuovi sviluppi di concentrazione del potere (nonché anche, su altro piano, quanto di questi sviluppi è stato assorbito nell'ambito stesso ecclesiale). Rimane più che mai necessario riprendere la riflessione già impostata da Max Weber sulle ragioni per cui la civiltà attuale (di mercato, secolarizzata, etc.) si è sviluppata non in Asia e nemmeno nei territori delle chiese ortodosse orientali ma proprio in Occidente dove il cristianesimo di impronta romana ha impedito la formazione di un blocco organico e monolitico tra ideologie (teologia) e potere (blocco dominante proprio di altre civiltà) mantenendo invece e preservando un dualismo drammatico, con la messa in discussione continua del sacro proprio da parte delle chiese e dei gruppi cristiani. Partendo da questa prospettiva storica la contrapposizione tra cristianesimo e secolarizzazione non può certo essere vista in termini semplicistici come si tende a fare da parte di molti (spesso in perfetta buona fede) sostenitori del vecchio schema ereticale della chiesa come società di perfetti (setta). L'ispirazione cristiana, l'appartenenza ad una chiesa non ha mai garantito, nella storia della civiltà occidentale — nonostante tutti i tentativi compiuti in questa direzione nel corso dei secoli — la validità o la superiorità di un blocco storico particolare, di una determinata organizzazione del potere rispetto ad altre: ciò che deve essere considerato non una realtà negativa ma un valore fondamentale e peculiare del cristianesimo rispetto alle altre religioni.

Da questa rimeditazione storica nonché da un esame del quadro attuale dell'avvento della civiltà post-industriale e post-statale (per accenni: grandi blocchi, la frantumazione dei soggetti del potere, la crisi delle democrazie rappresentative, l'avvento del-

l'informatica/telematica, etc.) deve partire la riflessione teologica attuale. Gli schemi elaborati dalle generazioni che ci hanno preceduto, dalla dottrina sociale del secolo scorso sino alla riflessione stessa di Jacques Maritain, non sembrano più in grado di dare una risposta adeguata a queste trasformazioni. Sollecitazioni fertili e suggestive possono venire in un'epoca di crisi come è la nostra (anche se la parola crisi può essere stata abusata) in particolare dai cristiani che hanno dovuto affrontare nei decenni passati le prime grandi degenerazioni del sistema tradizionale incarnate nel fascismo e nel nazismo. Proprio nella misura in cui riteniamo che i vari totalitarismi storici non siano stati soltanto un malessere passeggero da dimenticare ma manifestazioni di squilibri ben più gravi nell'esercizio di un potere che minaccia ancora (e forse più gravemente) il nostro vivere civile e le nostre persone, un libro come *Resistenza e resa*, le lettere dalla prigionia di Dietrich Bonhoeffer, non ha fatto che crescere (anche per merito della edizione italiana e dell'analisi di I. Mancini) nella nostra coscienza durante l'ultimo tormentato ventennio rispetto a sia pur rispettabili sintesi basate su schemi astratti.

Calandoci all'interno della realtà italiana, una certa urgenza di incominciare ad accostare questi temi deriva proprio dalla coscienza della situazione di logoramento in cui stiamo vivendo. Io penso che questo tipo di lottizzazione ideologica che sta rimontando di giorno in giorno sia uno dei pericoli più grossi per la nostra vita civile ed anche per la nostra vita religiosa. È superfluo dire che il fallimento della diaspora che ha caratterizzato il mondo cattolico dopo il Vaticano II, fallimento di cui si può discutere, ma che io mi limito a constatare, non ci può certo riportare a percorrere strade che ormai sono esaurite. Il mondo cattolico è stato forse il primo, sulla spinta del Vaticano II, a proporre il problema della fine delle ideologie o, in qualche modo, a mettere in crisi la lottizzazione ideologica, ma ora rischia di essere risucchiato in un pragmatismo forse ancora peggiore di quello precedente, proprio nella misura in cui si rifiuta giustamente l'accettazione di uno schieramento ideologico come base politica esplicita unitaria, nella misura cioè in cui si ammette almeno teoricamente il pluralismo di appartenenza. In realtà al vecchio confessionalismo sembra di fatto sostituirsi uno schieramento su due linee, composto cioè da una prima linea

in cui sono considerati coloro che si sporcano le mani con la politica e fanno un lavoro «ad alto rischio morale» e invece una seconda linea di «puri», collegata con la prima, che sta dietro la prima e ne forma in qualche modo la retrovia. Io credo che questa posizione contenga dei rischi estremamente forti e che i giunti di collegamento tra queste due linee all'interno del mondo cattolico siano ciò che di più spurio ci possa essere anche rispetto alla tradizione cattolica nonché rispetto alla tradizione democratica in senso più lato. Potremmo fare molti esempi di questa confusione degli spiriti: solo per provocare la discussione si può accennare al dibattito che c'è stato nei mesi scorsi da parte di alcuni sulla necessità dell'alternanza tra laici e cattolici nella presidenza della repubblica; se si volesse ragionare più in profondità, sempre sul nostro caso italiano, propongo il problema posto dall'affermazione contenuta nell'art. 1 del nuovo Concordato ove si parla di «reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del paese».

Ritornando a riflessioni più generali sul potere, mi pare si possa affermare, semplificando in modo un po' brutale, che nel pensiero politico tradizionale da Aristotele in poi la democrazia è sempre stata vista non come un fine della vita politica, ma come un metodo, come un principio di legittimazione del potere (anche Guglielmo Ferrero pochi decenni or sono schematizzava i quattro principi di legittimità che si sono intrecciati tra di loro lungo i secoli: l'elettivo, l'ereditario, il monarchico e il democratico). Da qualche tempo a questa parte invece penso si sia teso a vedere nella democrazia un fine avente valore in se stesso, a identificarla tout court con la politica, cioè a trasformarla da metodo a fine. Questo può essere un problema che va ripreso proprio in relazione al tema del potere: se, appunto, la democrazia è metodo oggi indispensabile di legittimazione del potere ma non fine a se stante, allora la riflessione su di essa deve spostarsi rispetto ai binari tradizionali e radicarsi maggiormente nella storia. Come si è storicamente costruita in Occidente, la democrazia attraversa infatti una crisi profonda di fronte alle trasformazioni sociali, economiche e tecniche di mercato, con una accelerazione che ha avuto luogo particolarmente negli ultimi anni: di fronte ai nuovi fenomeni il discorso sulla democrazia come se fosse un valore a se stante, cristiano o no, sembra sempre meno produttivo: è opportuno portare il discorso

sul potere, sulla sua legittimazione, sul rapporto storico che il cristianesimo ha avuto con esso, e in che modo questa società che noi vediamo secolarizzata e contrapposta al cristianesimo sia in realtà almeno in parte, frutto del cristianesimo stesso, il prodotto storico del rapporto tra il cristianesimo e la società occidentale. Io credo in sostanza che il concetto stesso, la formula stessa di democrazia cristiana, al di là del nome specifico che possono avere i singoli partiti, debba essere posta in revisione: non per fermarsi ancora una volta sulle consuete affermazioni sulla laicità della politica etc., ma per superare queste dichiarazioni di principio che, anche se sono vere, non credo possano essere sufficienti di fronte alla crisi in cui ci troviamo. Naturalmente occorre essere ben chiari: nessuno nega la funzione che il concetto e la prassi della democrazia cristiana hanno avuto nel fare abbandonare al mondo cattolico le vecchie e sclerotiche giustificazioni del potere dominanti prima del nostro secolo e la funzione e l'importanza che hanno avuto per condurre all'accettazione senza riserve della democrazia da parte del mondo cattolico, accettazione che non si può porre in discussione. Rimane però il fatto che, oggi, porsi il problema di una democrazia che si possa identificare con la costruzione di una *civitas christiana* appare fuori dalla storia. Se invece si accetta la riduzione della democrazia cristiana — non parlo soltanto di quella italiana, ovviamente — a portatrice di un insieme di interessi e prospettive del mondo cattolico e quindi si vede in questa espressione una 'parte', un partito, che diventa per natura sua portatore di interessi particolari, che accetta, o subisce, la mediazione indispensabile in una società secolarizzata, occorre cercare di capire quanto la giustificazione della sua esistenza è legata alla specifica situazione storica di una determinata società e cultura (in questo caso la funzione della democrazia cristiana può essere in espansione in alcune regioni — ad esempio nell'America Latina — ed in esaurimento in altre) e quanto nella prassi concreta sia ancora collegabile alle forze spirituali più profonde che il cristianesimo storicamente ha manifestato e che può ancora manifestare in una società determinata.

Lasciando da parte le utilizzazioni diverse che sono state fatte del concetto di teologia politica, concetto che può essere considerato equivoco, ma che sembra ancora fertile per la nostra riflessione attuale (vedi, per limitarsi ad una sola citazione, la re-

cente raccolta di saggi editi da J. Taubes<sup>1</sup>), qui importa solo cogliere la visione storica sottostante — a mio avviso sostanzialmente valida — della civiltà occidentale fondata (anche nei suoi aspetti apparentemente più laici) su un insieme di concetti teologici secolarizzati. Limitandoci a questa constatazione, credo che occorra — se non si vuole rimanere ingabbiati nelle reazioni del contingente, limitate alla realtà superficiale della cronaca politica — riprendere un lungo cammino a ritroso ripartendo in termini molto semplici, forse troppo, dalla rilettura del quinto capitolo della *Lettera a Diogneto*: «1. I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per modo di vestire. 2. Non abitano mai città loro proprie, non si servono di un gergo particolare, né conducono uno speciale genere di vita. 3. La loro dottrina non è dovuta ad un'intuizione geniale o alle elucubrazioni di spiriti che si perdono dietro a vane questioni. Essi non professano, come tanti altri, dottrine umane insegnate dall'uno o dall'altro caposcuola. 4. Sono sparpagliati nelle città greche e barbare secondo che a ciascuno è toccato in sorte. Si conformano alle usanze sociali nel vestire, nel cibo, nel modo di comportarsi; e tuttavia nella loro maniera di vivere manifestano il meraviglioso paradosso, riconosciuto da tutti, della loro società spirituale. 5. Abitano ciascuno nella propria patria, ma come immigrati che hanno il permesso di soggiorno. Adempiono tutti i loro doveri di cittadini eppure portano il peso della vita sociale con interiore distacco. Ogni terra straniera per loro è patria ed ogni patria terra straniera...».<sup>2</sup>

È equivoco e certamente infruttuoso pensare che nel nostro futuro esista il pericolo di una nuova «età costantiniana»: interpretazioni avanzate in questa direzione sembrano non tener conto della crisi delle stesse strutture statali e dello spostamento, avvenuto di fatto, dei luoghi di potere. Se soprattutto, come sopra si è cercato di enunciare, la civiltà occidentale è anche figlia del cristianesimo, l'analogia con la svolta costantiniana non è molto utile e forse è deviante: i problemi ci si presentano in modo un po' più complesso di quanto non potevano essere

<sup>1</sup> *Religionstheorie und Politische Theologie*, 3 voll., Paderborn 1983 e 1984; il III vol. è in corso di stampa.

<sup>2</sup> *Lettera a Diogneto*, a cura di M. Perrini, Brescia 1984, p. 49.

prospettati nella *Lettera a Diogneto* proprio per questa nostra vecchiaia storica. Certe analisi compiute all'interno del mondo cattolico anche se animate da legittimo desiderio di salvaguardare la veste candida della chiesa dalle compromissioni del potere (sia da destra, per così dire, che da sinistra) sembrano miope per difetto di spessore storico proprio nella misura in cui non considerano i mutamenti intervenuti e cercano di riproporre vecchi schemi corrispondenti ad un assetto di civiltà già al tramonto. Non ci può essere nessun Costantino davanti a noi. Sicuro è però che proprio la crisi stessa spinge le istituzioni esistenti a cercare una legittimazione etica al di fuori di se stesse e ad aggrapparsi quindi anche alle chiese nella affannosa ricerca di un consenso sfuggente. Senza una riconsiderazione profonda di questa realtà anche le posizioni che formalmente più si oppongono alla società secolarizzata partendo da principi cristiani possono essere strumentalizzate in funzione della legittimazione del potere. Non possiamo né ipotizzare una nuova sintesi costantiniana del potere né all'opposto tendere ad una ripetizione dell'esperienza monastica come vocazione totale ed esclusiva della chiesa (non soltanto personale e di vocazioni particolari). Allora il problema del potere deve essere posto non solo dall'esterno ma diviene problema ecclesiologico nel senso più pieno e interno: problema del consenso e del dissenso nella chiesa; definizione di un nuovo dualismo dell'oggi come tensione tra le due città, quella celeste e quella storica.

I saggi qui editi rappresentano sostanzialmente il risultato di un seminario che ha avuto luogo in Trento presso l'Istituto di Scienze Religiose nel giugno 1985. Si è aggiunta la traduzione del saggio di Ernst-Wolfgang Böckenförde,<sup>3</sup> sino ad ora ignoto al lettore italiano, la cui inserzione è sembrata opportuna come importante anello per la comprensione del processo di secolarizzazione del potere nell'Occidente moderno.

---

<sup>3</sup> *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* («La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione»), vedi *infra*, pp. 101-122.



# I

## PUNTUALIZZAZIONI PER UN QUADRO DI SINTESI

LUIGI SARTORI

1. La coscienza cristiana alimenta una forte sensibilità per *la questione del fondamento* del potere politico; ma insieme attrezza ad una distanza critica per rapporto ad esso, in funzione di una autentica storicizzazione dell'agire concreto. In altri termini, la fede cristiana è omogenea a quelle concezioni che legittimano il valore delle scelte di prassi, con la loro libertà e mutabilità, situandole nella zona delle applicazioni e delle verifiche che sta al di sotto e vien dopo la zona delle evidenze, dei primi principi o valori, e non solo dei modelli generali; affermando, quindi, nettamente che non tutto è lasciato all'effimero, al positivismo delle decisioni arbitrarie, alla ragione soltanto strumentale, ma tutto deve fare riferimento a una qualche dottrina sui valori (se non a un sistema, tanto meno se totalizzante), che sia sottratta alla opinabilità, momento «canonico», o di «carta costituzionale» vitale (anteriore allo stesso momento della «legge»), indiscutibile e insindacabile almeno a livello funzionale e a tempo sufficientemente determinato, perciò di valore relativamente perenne e universale, precedente e superiore per rapporto alle singole azioni e ai singoli soggetti, e quindi anche dotato di normatività, di forza di controllo per le azioni e i comportamenti, presentandosi anche come criterio radicale di giudizio.

Questo discorso sembra ben fondato anche a livello storico e antropologico; è radicato in un bisogno profondo e universale dell'uomo; è documentabile sotto ogni cielo e in ogni stagione. Ma la lezione che ci viene dalla storia rivela pure un processo di mutamenti significativi; ai quali, ancora una volta, la coscienza cristiana si può sintonizzare tranquillamente. Il proble-

ma riguarda le «mediazioni» che incarnano le esigenze di cui sopra. *In un primo tempo*, la fondazione immediatamente teologica collocava in Dio, soprattutto in un Dio personale, prevalentemente considerato sotto il titolo di «potente», onnipotenza assoluta, quindi autorità prima per eccellenza, la fondazione trascendente; evidenziandone il carattere di forza soggettiva ma superiore ai soggetti finiti umani; la sopra-soggettività di Dio emerge soprattutto come «voluntas», e non può quindi che sancire poteri umani altrettanto espressione di «volontà» potente e dominativa. Segue *un secondo tempo*, in cui si ricorre alla considerazione oggettivistica, più a sfondo metafisico-ontologico, od anche meta-etico, che non religioso; la zona dei valori «canonici», indiscutibili, fondanti e normativi, è registrabile nell' «ordine» delle cose o della natura; ed in questo caso la sopra-soggettività prende piuttosto i contorni di una «ratio», di una «veritas» inscritta nel cosmo e nell'essere; può quindi promuovere una visione di razionalità fin dentro al potere, permettendo anzi l'affermarsi e il consolidarsi del discorso sui limiti e sul controllo dei poteri umani e dei soggetti coinvolti nell'esercizio dell'autorità. Oggi, invece, siamo giunti *al terzo tempo*, della valorizzazione piena della soggettività umana; non solo della «ratio» in astratto (spesso monopolizzata, di fatto, dai pochi, selezionabili, «sapiienti») ma di tutti i singoli «ratiocinantes», dei soggetti umani nel loro concreto esprimersi ed esercitare la loro «ratio». Ecco perché oggi diventa sempre più importante il tema del «consenso», o meglio della convocazione effettiva di tutti i membri di una società, perché da essi si attinga anzitutto quella «dottrina» canonica, quel plesso di valori-principi di base, che dovrebbero costituire l'*antea* e il *supra* rispetto ad ogni agire politico, anche del potere; per questo oggi si va affermando la priorità della «società civile» rispetto al mondo della politica effettiva, riconoscendo nella società civile il luogo normale e più adeguato della produzione dei valori etici di base. La fede cristiana non può che sentirsi a proprio agio con l'autentica valorizzazione dei soggetti, soprattutto se questa impegna a dare voce e parola a tutti senza discriminazioni e senza classismi, anzi con predilezione dei poveri, degli ultimi, dei non aventi potere né diretta capacità di farsi sentire.

Il criterio di fondo, nei tre su accennati passaggi, resta però sempre il medesimo: non tutto è tecnica, non tutto è arbitrarietà; la verità solo in parte è frutto dell'azione («veritas facien-

da»), essa sta anzitutto prima e sopra della coscienza e della libertà, si impone ad esse («*veritas contemplanda*»). Bisogna attingerla dalla fonte. Il discorso si fa diversificato solo quando si tratta di individuare questa fonte: Dio? l'ordine oggettivo? ciò che emerge dalle indicazioni dei soggetti umani nel loro convivere sociale storico?

L'ultima sottolineatura (ascoltare la voce consenziente che di volta in volta si fa sentire nella cultura di una determinata società civile) di per sé non è in contrasto con le prime due, anzi può esserne la migliore verifica.

2. In tale cornice, il problema del potere diventa, sì, più complesso, ma in quanto impegna a coglierne gli elementi essenziali estraendoli con la fatica di una più completa ed attenta considerazione della sua veste di *storicità*.

Il cristianesimo favorisce il senso della storia; e quindi impegna in profondità a una *continua ermeneutica* che sveli i valori emergenti dall'interno di rivestimenti culturali sempre originali. Nell'ambito della teologia attuale, soprattutto di quella ecumenica, vengono ribaditi alcuni principi ermeneutici che si possono e si debbono applicare anche alla nostra questione. Ne richiamo soltanto due, i principali: — non identificare mai la sostanza di una verità con la sua espressione culturale, perché altro è il contenuto permanente e unitario di una dottrina ed altro è il suo rivestimento linguistico espressivo, il quale potrebbe variare e diversificarsi; — tener conto di una «gerarchia», o gradualità o ordine, anche nell'ambito della organizzazione, o sistema (!) delle dottrine.

Il senso della storicità impegna fortemente, oggi, per riguardo al problema del potere. Bisogna prendere atto soprattutto in questo campo del fenomeno del logoramento dei termini, delle formule e dei corpi dottrinali. Mai tanto quanto nell'esercizio del potere si incorre nel rischio dell'ambiguità e dell'inquinamento. Per la fede cristiana, la tentazione più forte si dà proprio nel settore dell'esercizio del potere; perché nulla esiste di talmente «divino» e al tempo stesso di così «solo condizionata» partecipato e messo nelle mani dell'uomo quanto il potere, o l'autorità; l'abuso diventa possibilissimo. Deformazioni e corruzioni subentrano con frequenza; e la storia si incarica di segnalarci le ricorrenti esplosioni di sdegno e di critica nei

confronti delle impurità che contaminano così frequentemente l'esercizio del potere. La sete di purezza può condurre, però, a radicalismi altrettanto funesti. La coscienza cristiana aiuta, sì, l'affermarsi del senso critico, del controllo vigile, della distanza critica, dell'opposizione e della denuncia. Ma non può legittimare le demonizzazioni precipitose.

Siamo impegnati, invece, a cambiare spesso linguaggio e visioni culturali; perchè tutto questo giova assai a rinnovamenti salutari, a far ricominciare la storia con sempre nuove rigenerazioni e attraverso costanti sintonizzazioni o rifornimenti con la purezza radicale dei grandi principi e valori. Ma come non è lecito legittimare tutto, così non è lecito delegittimare tutto. Storicità vuol dire attualizzazione perenne dei grandi valori; non assolutizzare la loro veste culturale, ma nemmeno assolutizzare la demonizzazione contenuta ed espressa dalle negazioni radicali dei vari critici. Forse, ad esempio, oggi il termine «potere» può apparire molto logoro, troppo carico di storia in negativo; non per questo va rigettata l'«autorità» in quanto tale. Resta sempre il dovere cristiano di combattere tutte le idolatrie, ed anzitutto l'idolatria più funesta che si nasconde sotto l'esercizio scorretto dell'autorità; ma non demonizzando tout court l'autorità in quanto tale. D'altra parte, la legittimazione dell'autorità deve diventare sempre più attenta e critica; perché oggi più che in altri tempi il potere si distribuisce e ramifica in una famiglia assai complessa di forme, che tra loro possono darsi sostegno mutuo con modalità sfuggenti: il potere dell'autorità vera e propria si trova a fare i conti (e rischia perciò di contaminarsi) col potere intrinseco al «sapere», con le ideologie, col potere della forza e della violenza, col potere della ricchezza... La mappa delle articolazioni e dei mutui connubi o sostegni si fa sempre più complessa e cangiante. Urge farsi sempre più vigili ed attenti; inseguire la storia delle configurazioni e delle trasformazioni. Senza però preconcetti, senza schemi precostituiti.

3. La coscienza cristiana, oggi, impegna perciò soprattutto al *discernimento* (convegno ecclesiale di Loreto, aprile 1985). Ai nodi classici si aggiungono altri nodi più attuali.

— Classico e permanente resta il problema dei *soggetti* del potere politico: chi può considerarsi autorizzato a gestire l'autorità politica? Oggi, certo, nessuno può sostenere che esista

qualche persona o famiglia che, «ex natura» o con fissità quasi naturale, possa arrogarsi il titolo di «soggetto» stabile (se non proprio ereditario o quasi) del potere. Ma il rischio di nuove subdole «ereditarietà», di formule monopolistiche nascoste, di «prescrizione» di diritti in modo fallacemente permanente è un fatto da tenere in conto, con vigilanza.

D'altro canto l'affermarsi di teorie o movimenti che chiedono l'allargamento numerico dei soggetti che di fatto esercitano potere, fino a mirare a una democrazia diretta diffusa il più possibile, può significare il bisogno di un controllo più efficace e più stabile del potere, in funzione anti-egemonia; ma può anche nascondere utopie manichee ed anarchiche. Il senso cristiano educa all'equilibrio su tutti i fronti; non però come istintiva moderazione e via mediana, bensì come ascolto, accoglimento e rispetto della verità, per non illudere né illudersi.

— Ma il problema dei problemi, oggi, è quello del *discernimento dei valori etici fondamentali*, o dei principi normativi ispiratori di ogni singola autorità storica. Qui si situa il già accennato discorso del primato della società quale soggetto di civiltà e di consenso etico. Il mondo della politica deve restare in perenne ascolto della società civile, intesa come mondo vivo, o insieme di «mondi vitali»; ed anzitutto per discernere ciò che potrebbe denominarsi la «coscienza morale comune»; rispettando i luoghi del formarsi e dell'esprimersi del «consenso etico» o «consenso sulle evidenze etiche» (di cui si è parlato al convegno ecclesiale di Loreto). Tale consenso riguarda anche il fatto-momento culturale linguistico; ma tocca soprattutto l'apparire storico di quel ceppo di evidenze etiche che sembrano determinanti per il vivere sociale di una determinata comunità in un determinato tempo, ed anche il tipo singolare di armonizzazione gerarchica che si configura nell'insieme di tale gruppo di valori fondamentali. Non è che si possa accettare supinamente una radicale mobilità in tale fenomeno, e quindi una totale relativizzazione del codice etico di fondo; si tratta infatti prevalentemente solo di sottolineature, o di nuove sensibilità, sempre però per rapporto ad un consenso sui valori di base; si tratta soprattutto di nuovi linguaggi, di forme nuove di organizzazione dell'universo o cosmo di tali valori. Non è più possibile dissociare il momento oggettivo da quello soggettivo; pretendere, cioè, di rilevare solo astrattamente i principi senza tener conto della effettiva forza di adesione ad essi che determinati soggetti uma-

ni, in una determinata comunità, manifestano. Per questo, problema politico tra i più importanti è proprio quello di curare il retto formarsi del «consenso» morale nella società civile, e quindi di proteggere l'autonomia delle agenzie o fonti di produzione di tale consenso. Perciò, giustamente, va denunciato come un gravissimo pericolo per la fondazione del vivere sociale il fenomeno della lottizzazione; ossia il tentativo del mondo «politico» di occupare il mondo «sociale», di sovrapporsi ai luoghi del rifornimento dei valori etici, col rischio di espropriarli, di devitalizzarli, o come si dice di «prosciugarli». Il «parziale» per eccellenza, qual è il mondo dei «partiti», non potrebbe allora non inquinare, qualora la occupasse, la zona dell' «universale» per eccellenza. A lungo andare il potere politico ha invece tutto da guadagnare con la difesa della autonomia e della vitalità dei «mondi vitali», dove si alimenta e cresce la cultura morale e si forma il consenso sui valori. È, questo, un settore sul quale la coscienza cristiana dovrebbe accentuare l'attenzione e l'interesse dei politici.

— Altra serie di problemi è quella riguardante l'*esercizio concreto* del potere. Sembra ormai quasi banale la vecchia insistenza sul criterio del «bene comune»; oggi, però, nell'ambito della riflessione cristiana mondiale è stato introdotto un criterio ancora più concreto di verifica: quello dell'orientamento alla scelta preferenziale dei poveri, degli ultimi; certamente solo l'ottica dei «non aventi potere», degli «emarginati», degli «esclusi» permette che sia sincero e reale il riferimento a tutti; il bene comune, inteso come bene di tutti, rischia di fornire un alibi per ulteriori discriminazioni se non si accentua l'attenzione agli ultimi, ai fuori causa. Proprio perché la giustizia domanda che si rispettino e si promuovano anzitutto le coscienze e le libertà dei soggetti, di tutti, proprio per questo è necessario impedire che la società politica si trasformi in un campo di battaglia o di concorrenza di forze brute in opposizione fra di loro, nell'intento di far registrare solo la superiorità di vincitori mediante la sconfitta di vinti anche a livello di dignità umana.

— L'esercizio del potere, oggi, chiede altre attenzioni ancora, come quella alla capacità di *sintesi efficace* delle molteplici professionali competenze che caratterizzano il concreto dinamismo moderno dell'azione politica, impegnata in molta misura a seguire schemi e modelli scientifici. Tale sintesi deve apparire, però, qualcosa di profondamente creativo. Dovrebbe ca-

dere, ormai, il vecchio schema che sembrava finora qualificare la posizione dei cattolici (quasi automaticamente!), ossia lo schema della cosiddetta «terza via», come se la coscienza morale cristiana debba restare per sempre minorenni, ed attendere che solo altri si realizzino e si propongano come «maturi» e «adulti», per limitarsi poi a cogliere fior da fiore, ossia una linea mediana, per non dire mediocre, dopo avere operato solo recensioni critiche e riserve sulle proposte sociali e politiche di «altri». Ogni proposta non può che essere sintetica, anche se frutto di precedenti analisi condotte specialisticamente; anche la sintesi, però, deve apparire scientifica, o meglio creativa e autonoma.

— Forse, però, un nuovo problema sta configurandosi all'orizzonte; quello del rapporto fra professionalità come *burocratizzazione* e gestione personale, quasi a livello *carismatico* dell'autorità sia globale che specifica o professionale. Anche dentro il pensiero teologico ed ecclesiologico si sta imponendo tale problema, soprattutto in seguito all'affermarsi con papa Wojtyła di un modello assai «carismatico», a volte «messianico», di gestione del potere della chiesa. Carisma non in alternativa alla istituzione, ma dentro i ruoli e le forme istituzionali!

— Per finire, ma non come ultimo, riproponiamo il problema della *laicalità* dell'esercizio del potere politico, intendendo per laicalità il carattere «comune», aperto a tutti, dove ogni proposta anche quella ispirata dalla coscienza cristiana, deve seguire con predilezione il criterio del «coordinarsi» con altre proposte, senza pretendere monopoli o privilegi. Dialogo e cooperazione con «altri» soggetti, perché risulti sincera la preferenza per lo stile del «camminare insieme», del partecipare con altri, senza far pesare la propria ideologia od ispirazione.



## II

### IL POTERE «POLITICO» NELL'ANTICO TESTAMENTO

ANTONIO BONORA

#### Premessa

«Potere» non è un concetto univoco.<sup>1</sup> Qui intendiamo «potere» come possibilità di imporsi e di influire sugli altri senza chiedere un previo consenso, anzi usando anche la forza fisica o la violenza. Distinguiamo «potere» da «autorità», che intendiamo come «proposta» cui la volontà liberamente consente o alla quale, in ogni caso, riconosce il diritto di imporsi. In tutti e due i casi, si tratta di «potere», ma il rapporto con i «destinatari» è differente.

Siamo soliti attribuire anche a Dio il potere, anzi addirittura lo chiamiamo l'Onnipotente, ma una retta concezione di Dio ne ammette sia la trascendenza sia tutti gli altri attributi che convengono necessariamente a Dio. Comunque, non è del potere di Dio che intendiamo parlare qui. E nemmeno vogliamo parlare del «potere» che inerisce ad ogni realtà per il suo intrinseco valore. Escludiamo pure di parlare del «potere» che la verità e l'amore, la bontà e altri valori-virtù posseggono. Tuttavia presupponiamo, a partire dalla fede in Dio — che è la fede biblica — che ogni potere porta in sé almeno una traccia della bontà creata da Dio. Il «potere», quindi, non è essenzialmente e radicalmente demoniaco; c'è un «potere», ed è appunto l'autorità, che viene da Dio. Ma qui non trattiamo dell'autorità.

Dobbiamo precisare inoltre che qui non tratteremo del po-

---

<sup>1</sup> Cf. *Potere, dominio e servizio*, in «Concilium», 10 (1973); G. PIANA, *Potere*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Torino 1977, pp. 748-756; K. HEMMERLE, *Potere (potenza attiva)*, in *Sacramentum Mundi*, vol. II, Brescia 1976, pp. 410-415; R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia 1983; *Il potere. Saggi di filosofia sociale e politica*, a cura di G. Penzo, Roma 1985.

tere del sacerdote e del profeta o, meglio, del loro ministero che viene visto come totalmente subordinato al «potere» della *tôrâ* divina. Limitiamo il nostro interesse al potere politico, dando a «politica» il senso di insieme di attività che hanno per oggetto l'esercizio del potere, la sua conquista, conservazione e ripartizione all'interno della società umana. Non identifichiamo però stato e potere, né politica con stato. Parleremo del «potere» come una forma di violenza che determina la strutturazione della società politica con la forza, non facendo appello al consenso, alla comprensione e alla libera adesione.

Ora, volendo cercare quale sia il pensiero dell'AT sul tema del potere, si impone una cautela metodologica rigorosa. Non si tratta soltanto di indagare sul tema della «violenza».<sup>2</sup>

Anzitutto va tenuto presente che l'AT è una varietà di scritti, per di più disseminati nell'arco di parecchi secoli di storia. C'è quindi da aspettarsi, come di fatto avviene, una molteplicità di asseriti non facilmente coordinabili tra loro. Non c'è perciò nell'AT una concezione unitaria e semplice del potere.

Un'altra premessa metodologica si riferisce alla precomprensione con cui leggiamo la Bibbia. È ovvio, infatti, che non possiamo adottare il criterio della «testa vuota». Ora, la cultura borghese-illuministica ha spesso giocato un ruolo decisivo nell'interpretazione della Bibbia nell'era contemporanea. Per tale cultura, la religione è un affare privato, interiore dell'individuo; inoltre, la religione è irrilevante per la società, che si articola in tanti subsistemi (stato, famiglia, economia, arte, ecc. e religione). La religione sarebbe allora il subsistema specializzato in interiorità e destinata al singolo. Da tale precomprensione deriva un'interpretazione spiritualizzante e interiorizzante della Scrittura. In questo caso, la Bibbia non darebbe indicazioni se non per quel che concerne gli atteggiamenti spirituali dell'individuo nell'esercizio del potere.

D'altra parte, la cultura illuministica fa valere il potere, nel senso più lato, come l'unica ragion d'essere dell'esistenza e il vincolo della società. Ma poiché ritiene che la fede non serve al potere, cioè a costruire «l'uomo padrone», condanna la fede

---

<sup>2</sup> Cf. C. COOPMAN, *El poder en el AT*, in «Teologia y vida», 20 (1979), pp. 262-281; sul tema della violenza, cf. *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, a cura di N. Lohfink, Freiburg-Basel-Wien 1983 (trad. it. *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia 1985).

ad essere irrilevante per la società. Secondo Thomas Hobbes, la chiesa ha il compito di aiutare lo stato ad adempiere i suoi doveri e, quindi, di curare la moralità dei cittadini in vista del regno dei cieli. Anche questa precomprensione falsa la lettura della Bibbia perché la vede in funzione dello stato e del potere oppure in funzione dell'al di là. La Bibbia non avrebbe nulla da dire sull'esercizio del potere nella società.

Un'esegesi attenta e corretta deve dunque cautelarsi da possibili vizi metodologici derivanti dall'asservimento alla cultura dominante di stampo illuministico. Né una lettura privatizzante-interiorizzante né quella escatologizzante ci sembrano accettabili.

Non meno ambigua si presenta la cosiddetta «lettura politica» della Bibbia. Se con essa intendiamo un'interpretazione biblica che attinge i suoi criteri e la verifica dalla prassi politica odierna, allora ci pare inevitabile il pericolo di un abuso della Scrittura in funzione delle situazioni e della prassi politica. Prima di chiedersi «a che cosa serve la Bibbia oggi», l'esegeta deve stabilire «che cosa esattamente» dice la Bibbia: benché l'oggi dell'interprete sia sempre coinvolto nell'interrogazione dei testi, esso deve essere verificato sul senso vero dei testi del passato.

C'è infatti il pericolo di anacronismo nell'uso di nozioni come quelle di «stato» o «società» o «potere» riguardo all'AT.<sup>3</sup> Questi infatti sono concetti elaborati dalla moderna filosofia politica e non si trovano come tali nella Bibbia. Questi temi si presentano alla ricerca biblica non tanto come «evidenze» del testo, ma piuttosto a partire dai bisogni e dalle problematiche odierne. Inoltre, i testi biblici non trattano dei temi sopraindicati se non sotto tematiche differenti e sempre con un interesse teologico, tanto che dal punto di vista della moderna ricerca socio-storica quei testi sono sospettati di pregiudizi ideologici. Se cerchiamo la soluzione dei nostri problemi socio-politici nell'AT, dovremmo non dimenticare i «condizionamenti» storici dei testi biblici, la necessità di assumerli come testimonianze storiche condizionate e perciò bisognose delle adeguate mediazioni culturali: qui noi intendiamo presentare dei «fatti» storici e non dei dati «normativi».

Va rimarcato anche che soltanto la testimonianza religiosa è la dimensione di «verità» dei testi biblici, anche quando rife-

---

<sup>3</sup> Sul tema della «società» nell'AT, cf. H.-P. MÜLLER, *Gesellschaft*, in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. XIII, (1984), pp. 756-764.

riscono eventi, dati, situazioni o idee socio-politiche. È chiaro tuttavia che l'esperienza religiosa non era indipendente dall'influsso di tutti gli altri fattori dell'esistenza concreta del popolo: c'è infatti una stretta connessione tra la nostra costruzione sociale della realtà e l'immagine che abbiamo di Dio.

Consapevoli di tanti problemi, tenteremo qui di rivisitare la storia di Israele sotto il profilo del tema del «potere» politico in relazione alla costituzione della «società» israelitica. Faremo dei «saggi» di lettura storico-teologica, convinti come siamo che è necessaria alla storiografia biblica la teologia, così come la teologia non può fare a meno della storia. Non si tratta di oscillare tra taglio religioso e taglio storico ma di far valere l'unità di storia e teologia nella Bibbia.

### Tre fasi della storia di Israele

Solitamente, le «storie di Israele» dividono in tre parti la storia biblica: era premonarchica, era monarchica, era postmonarchica. È evidente che l'idea-guida, in tale modo di ricostruire la storia di Israele, è quella di «stato». «Israele» è considerato come un'entità etnico-politica, non come «entità religiosa»; ma è ovvio invece che «Israele» è una realtà empirica e teologica insieme. Del resto, in quanto stato, Israele conobbe la monarchia dal 1010 al 722 a.C. per il regno del Nord e fino al 587 a.C. per il regno del sud. L'esperimento-stato fu, in fondo, un'esperienza di durata limitata, se si considera che la storia dell'Israele biblico durò circa 13 secoli. Meno di tre secoli durò il regno del nord e circa quattro secoli il regno del sud. Il periodo statale fu soltanto un breve segmento della millenaria storia di Israele. L'ebraico biblico non conobbe nemmeno un termine indicante «stato»; *medinat* (= stato) è di origine postbiblica. Penso, dunque, che dobbiamo abbandonare questo schematismo preconconcetto che privilegia e assolutizza l'idea di stato e impedisce di capire la proposta dell'AT.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. N. LOHFINK, *Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes. Zu den Leitkategorien einer Geschichte Israels*, in *Dynamik im Wort. Festschrift aus Anlass des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks in Deutschland*, Stuttgart 1983, pp. 119-131.

### a) Le origini di Israele

Le origini di Israele, così difficilmente ricostruibili storicamente, sembrano configurarsi certamente sia come una reazione e liberazione dal colonialismo egiziano (cf. l'evento dell'esodo come uscita dalla schiavitù egiziana) sia come contrapposizione al sistema feudale delle città-stato cananee (cf. le lotte contro i cananei su diversi piani: religioso, culturale, economico, militare). Israele nasce come una società agraria segmentata, una società egualitaria e acefala, senza cioè una istanza centrale di potere. La vita delle tribù israelitiche era di tipo familiare o clanico: ivi nasce per la prima volta il «diritto» israelitico come esigenza di uguaglianza e di solidarietà fraterna. Le tribù vivevano come comunità di uomini liberi ed uguali, dove il diritto non fondava né legittimava un potere, quindi l'ineguaglianza. I «giudici» sono leaders carismatici che intervengono a guidare il popolo, più precisamente leghe di tribù di vario tipo in casi di necessità: essi esercitano un «potere» politico-militare, comprendente anche il ricorso alla violenza e alla guerra, ma si tratta di interventi voluti dalle singole tribù e di breve durata.<sup>5</sup>

Intanto si sviluppa lentamente l'idea di essere la comune famiglia di Jahweh. Le tribù, basate sulla struttura familiare, allargano il senso di «famiglia» autocomprendendosi etnicamente e religiosamente imparentate come *'am Jahweh*, cioè come «famiglia» o «popolo» di Jahweh. Israele non è uno stato, Jahweh non è un dio nazionale, anzi è il Liberatore dalla schiavitù egiziana e il Garante del nuovo ordine di vita: nella famiglia di Jahweh non devono esserci dominatori e reggitori come nelle città-stato cananee o negli altri stati. L'aspirazione fondamentale delle tribù era l'indipendenza e l'eguaglianza e per difendere e far valere tali valori non esitavano a ricorrere anche alla violenza. Non si accettava un potere superiore, dominatore, che non fosse quello di Dio. Per le tribù israelitiche, Jahweh non è un dio che legittima il potere, se non quando è minacciata l'esistenza stessa della società israelitica, cioè nei casi di guerre di difesa o di conquista nelle quali Dio stesso combatteva — così si pensava — con il suo popolo.

---

<sup>5</sup> Sulle origini di Israele, cf. H. ENGEL - N. LOHFINK - H.W. JÜNGLING - PH.J. KING, *Anfänge Israels*, in «Bibel und Kirche», 38 (1983), pp. 41-76.

## b) L'epoca monarchica

Viene poi la fase della costituzione dello stato con Davide e Salomone. «La monarchia fu introdotta nonostante accanite, e anche religiosamente fondate, opposizioni. Re e stato, con funzionari e soldati, sfruttati e sfruttatori, apparivano all'esperienza della società tribale come "cananei", erano conseguenza e strutture delle città-stato. La società tribale non aveva bisogno né voleva né re né stato — finché essa volle "essere come gli altri popoli". Accenni teologici al fatto che la signoria di un re su Israele, popolo di Jahweh, fosse propriamente inaccettabile, attraversa tutta la storia di Israele, da Gedeone (cf. Gdc 8,22ss; 8,23: «Gedeone rispose loro: Io non sarò vostro capo né lo sarà mio figlio: è Jahweh il vostro capo») ad Abimelech (cf. Gdc 9 con la favoletta di Jotam), a Saul (cf. 1 Sam 8-12 con l'opposizione di Samuele), fino all'esilio, perfino al tempo degli Asmonei e al NT fino ad oggi».<sup>6</sup>

Con Davide, dunque, nasce lo stato, concepito come unità territoriale che comprende diverse popolazioni (cananei, edomiti, moabiti ecc.). Il re riassume in sé tutto il potere politico, militare, giudiziario e anche religioso. Lo stato davidico è addirittura il tentativo di stabilire un'identità tra popolo-stato-religione; ma questa identificazione non riuscì mai ad affermarsi e ad imporsi. È pur vero che anche i sacerdoti dei santuari locali divennero funzionari del re e i santuari divennero santuari del re («santuario del re e tempio del regno», Am 7,13) e il re era il responsabile e supremo garante del culto, ma non si dimenticò mai che Jahweh è l'unico e supremo Re di Israele.

La centralizzazione del potere nelle mani del re e la divisione di esso tra i suoi funzionari e ministri conduce a dissoluzione la società di eguali e di uomini liberi, propria dell'epoca delle tribù indipendenti (cf. 1Sam 8,10-20).<sup>7</sup>

La predicazione dei profeti critica duramente tale concentrazione del potere, con la conseguente divisione della società

---

<sup>6</sup> H. ENGEL, *Grundlinien neuerer Hypothesen über die Entstehung und Gestalt der vorstaatlichen israelitischen Stammegesellschaft*, in «Bibel und Kirche», 38 (1983), p. 52.

<sup>7</sup> Sull'opposizione alla monarchia, cf. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum: Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* («Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament» 49), Neukirchen-Vluyn 1978.

in classi e l'uso della forza. I profeti criticano aspramente sia il re sia la società che si costruisce sul potere politico, economico e militare.

Da parte sua, invece, la monarchia elabora la propria propaganda ideologica, come appare per esempio da Gdc 19, racconto sulla sorte del levita che abbandona la concubina nelle mani dei forsennati Gabaaniti. In Gdc 21,25 quell'episodio viene così commentato: «A quel tempo non c'era re in Israele e ciascuno faceva quel che più gli piaceva». Quel triste episodio di violenza, secondo la propaganda monarchica, è dovuto sia al fatto che il levita non volle fermarsi nella città di Jebus (che sarà poi Gerusalemme, capitale del regno israelita) sia all'assenza di una istanza regolativa del diritto e dell'ordine, che invece verrebbe garantita dallo stato monarchico.

Il brano di Gdc 19 è quindi una presa di posizione contro quei circoli che si opponevano alla monarchia e contestavano che la città cananea di Gerusalemme fosse la capitale. Poiché la città di Gabaa era la città di Saul, si può però intravedere anche una critica al regno di Saul. Si tratta di una riflessione tardiva oppure Gdc 19 è lo specchio della reale situazione del X secolo a.C.? Con Jüngling, possiamo ritenere che non siamo di fronte a un testo tardivo che non abbia reale connessione con la situazione del X secolo.<sup>8</sup> Riteniamo, dunque, che Gdc 19 rifletta realmente lo sforzo del potere di legittimare ideologicamente se stesso e di crearsi un fondamento che lo faccia accettare.

Il «potere», nella forma politica dello stato monarchico, è considerato a volte come una benedizione (cf. Sal 72,1ss; Ger 22,15: Dio dà al re il diritto e la giustizia), ma più spesso una maledizione, senza che si possa livellare e unificare le tesi differenti in un'affermazione semplice.<sup>9</sup> La legittimazione e la contestazione, insieme, del potere politico del re nell'AT potrebbe forse trovare spiegazione nella tesi di K. Rahner, secondo il quale «il potere è manifestazione e tentazione della colpa», ma se è

---

<sup>8</sup> H.-W. JÜNLING, *Ein Plädoyer für das Königtum. Stilistische Analyse der Tenzlerzählung Ri 19,1-30a; 21,25*, («Analecta Biblica» 84), Roma 1981; dello stesso autore, *Propaganda für das Königtum*, in «Bibel und Kirche», 38 (1983), pp. 64-65.

<sup>9</sup> Cf. R. SMEND, *Der Ort des Staates im Alten Testament*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 80 (1983), pp. 245-261; A.H.J. GUNNEWEG - W. SCHMITHALS, *Herrschaft* («Biblische Konfrontationen» 1012), Stuttgart 1980.

redento dalla fede e dall'amore «può essere anche manifestazione e forma concreta della reale salvezza, può essere non soltanto indifferente ma veramente cristiano e giovevole alla salvezza».<sup>10</sup> Ma, in questo secondo caso, si tratta ancora di potere?

### c) Dopo l'esilio

Dopo l'esilio non esiste più lo stato di Israele, il quale perde progressivamente la propria identità politico-nazionale.

La comunità israelitica si adatta, via via, ai vari imperi (persiano, ellenistico, romano) sotto cui vive approfondendo sempre più la consapevolezza che il regno di Dio e il suo progetto di società non sarà mai compatibile con un sistema statale. La perdita dello stato non induce a nostalgie restaurative, anzi porta alla convinzione che non si deve più tornare a ricostruire uno stato, e alla fede che Dio vuole che il suo popolo sia, nel mondo, la «sua società» di uomini eguali e liberi. Israele poteva di nuovo vivere nella terra, ma come «società di Dio», riunita intorno al tempio.

«Dopo l'esilio, periodo di sofferenze, vi fu un terzo tentativo di società alternativa, che si può descrivere come forma relativamente indipendente di sottosocietà sacrale, all'ombra d'uno dei grandi imperi dell'epoca. E fu anche allora un fallimento. L'idea di una sottosocietà come soluzione al problema della coesistenza di vecchie e nuove società era una scoperta. Ma il carattere sacro del Tempio-stato di Gerusalemme comportava un ritorno ai modelli delle primitive società religiose, con tutti i loro nascosti elementi di violenza».<sup>11</sup> D'altra parte, in quanto tutti i poteri erano subordinati alla *tôrâ*, si affermava che soltanto Dio «domina» ed esercita il potere supremo in Israele. «In particolare, nell'ellenistico III sec. a.C. una aristocrazia pronta alla collaborazione con i Tolomei, ma in fondo estranea al popolo giudaico e alla sua religione e rappresentata forse dai Tobiadi (Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* XII, paragrafi 158-238), cui era affidata per un appalto statale (*Staatspacht*)

---

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Teologia del potere*, in *Saggi di Spiritualità*, Roma 1966, pp. 297-332; citazione a p. 327.

<sup>11</sup> N. LOHFINK, *Il Dio violento dell'AT e la ricerca d'una società non-violenta*, in «La Civiltà Cattolica», 135 (1984), pp. 30-48; citazione a pp. 43-44.

la provincia di Siria-Fenicia, si separa da un ceto di possidenti, educati soprattutto alla sapienza, ma politicamente senza potere, eppure economicamente solidi, il cui disorientamento è reso palese dai libri di Giobbe e di Qohelet».<sup>12</sup>

I libri di Giobbe e di Qohelet rappresentano la contestazione postesilica contro l'aristocrazia giudaica che collaborava col potere straniero, dimenticando sia la propria fede giudaica sia la solidarietà con i deboli.

Tra il 300 e il 100 a.C. va collocato anche il libro di Ester, una novella nata dalla situazione di conflitto della diaspora giudaica. Si tratta di un racconto fittizio che intende ironizzare sulle pretese umane dei grandi imperi, ma anche sullo stesso popolo giudaico, che avrebbe dovuto imparare dall'oppressione altrui ad essere più tollerante. C'è nel rotolo di Ester la decisa condanna di ogni abuso di potere politico, usato ciecamente per opprimere e sterminare un popolo. L'arroganza del potere che si crede onnipotente naufraga in modo ridicolo per l'intervento liberatore di Dio, anche se il nome di Dio non è neppure pronunciato. Il potere oppressivo va sfidato con la disobbedienza civile, come fa Ester (4,8.11): le leggi possono essere legittimamente sfidate, in certi casi gravi. La solidarietà con il proprio popolo si coniuga, sia per Ester sia per Mardocheo, con la più completa lealtà verso lo stato persiano.<sup>13</sup>

La relazione tra religione e politica è pure il tema dominante in altre due opere, databili nei secoli II e I a.C., cioè Daniele e i libri dei Maccabei.

Diversamente dai libri dei Maccabei, Daniele non ha a che fare primariamente con uno stato nazionale e non ha una visione economica e sociale. Il libro di Daniele è uno scritto di propaganda politica contro il potere oppressore di Antioco IV Epifane; ma, mentre in Maccabei, è esaltata la resistenza armata, Daniele propone la resistenza pacifica, spirituale. Anzi, Dn 1-6 sembra prevedere perfino la possibilità di «compatibilità» tra il potere politico pagano e la società giudaica. In Dn 7-12, invece, la condanna del potere politico oppressore è chiara e inesorabile.

Le visioni di Dn 7-12, «libello» propagandistico della resi-

---

<sup>12</sup> H.P. MÜLLER, *Gesellschaft*, cit., p. 759.

<sup>13</sup> S.B. BERG, *The Book of Esther: Motifs, Themes, and Structure*, Missoula 1979.

stenza spirituale dei saggi, e i libri dei Maccabei, ideologica giustificazione religiosa della violenza armata e del nazionalismo, sono ambedue una forte contestazione del potere pagano e del suo carattere bestiale (cf. le quattro bestie di Dn 7).<sup>14</sup>

Tramontato lo stato giudaico, di cui non si sogna più la ricostituzione, e condannato il potere politico pagano perché «bestiale», il libro di Daniele progetta — per il futuro — una comunità giudaica radicalmente rinnovata da Dio che si proponga come società alternativa, non nel senso di una setta chiusa, bensì aperta e disposta alla collaborazione col mondo pagano (Dn 1-6) e, nello stesso tempo, incrollabilmente ferma nella resistenza spirituale al potere politico oppressore (Dn 7-12).

Il movimento rivoluzionario maccabaico tentò invece di ricostruire lo stato, ma il sogno della dinastia asmonea (134-63 a.C.) fu cancellato dall'intervento romano.

La storia dell'Israele biblico è la storia di una società che cerca di darsi uno stile di vita per rispondere alla volontà divina che vuol fare di Israele la sua «famiglia», la sua società. In questo contesto si impone il problema del «potere»: è possibile una società senza potere? La storia di Israele non si lascia pienamente interpretare né con la categoria di «stato» né con quella di «religione interiore»: ambedue tali precomprensioni derivano da pregiudizi circa la religione. La storia di Israele è la storia di una comunità di fede. Ma la sua concreta realizzazione storica ha oscillato tra l'ideale della società egualitaria e pacifica e quello dello stato violento, fondato sul «potere». Mi pare che si possa affermare che l'AT non è mai arrivato al rifiuto radicale e strutturale definitivo e di principio del potere e, quindi, della violenza. Anzi, a volte, ha cercato una legittimazione del potere (cf. per es. Sal 72). Tuttavia esso mantiene vivo l'ideale di una società senza stato, senza re, senza potere. Il Deuteronomio, che ha tentato una conciliazione tra la società egualitaria delle origini e la monarchia, con una teoria utopica — che non è la descrizione dello stato di cose esistenti — prevede un sistema di «divisione del potere» (amministrazione della giustizia, governo del re, sacerdozio del tempio, libero carisma profetico) (Dt 16-18), in cui ogni potere rinuncia a farsi valere per

---

<sup>14</sup> Cf. J.J. COLLINS, *Daniel, 1-2 Maccabees*, Wilmington 1981; A. BONORA, *La storiografia nel libro di Daniele*, in *La storiografia nella Bibbia. Atti della XXVIII Settimana Biblica*, Bologna 1985, pp. 77-91.

se stesso ma si sottomette alla *tôrâ* di Jahweh. Ma l'impresa deuteronomica restò un sogno!<sup>15</sup>

Il ritratto del servo di Jahweh di Is 52,13-53,12, che non possiede potere e rinuncia anche alla legittima difesa (Is 53,7: «maltrattato, si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca») è il ritratto dell'Israele ideale che conta soltanto sul potere di Dio (Is 53,12: «gli darò una porzione tra i grandi, dividerà il bottino con i potenti»), che lo renderà «potente» e porrà fine al potere iniquo che regna nel mondo.<sup>16</sup>

L'AT conosce una «sacralizzazione» del potere del re? In senso proprio, per l'AT soltanto Dio è «santo» e il «sacro» è sempre in rapporto con il Dio di Israele. Ciò vuol dire che il re non ha una «sacralità» propria, indipendente dalla sua relazione con Dio. Ci sono senz'altro, nell'AT, dei testi secondo i quali il re israelita viene descritto e pensato entro il quadro della cosiddetta ideologia monarchica propria di tutto l'antico Vicino Oriente. Del resto, nel Canaan del I millennio a.C. la figura del re aveva un carattere sacro, con connotazioni sacerdotali, che risaliva ad età molto antica; dominava una concezione teocratica dello stato, secondo la quale il sovrano governava solo in nome della divinità. Ma è altrettanto vero che ciò che è proprio e peculiare di Israele è il suo rifiuto e l'opposizione di principio, teologica, all'istituto monarchico in sé, indipendentemente dalla bontà o meno dei sovrani e dalla loro fedeltà alla religione nazionale.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. N. LOHFINK, *Kirchenträume. Reden gegen den Trend*, Freiburg i.B. 1982, specie pp. 64-111.

<sup>16</sup> Il «Servo di Jahweh» che rappresenta la collettività di Israele, rigetta ogni violenza, preferendo essere vittima della violenza; in questo modo egli rende possibile la nuova forma di salvezza che proviene da Dio e non si fonda sulla violenza. La salvezza del mondo è raffigurata nell'immagine dell'Israele-servo di Dio che rinuncia al «potere» e alla «violenza». Cf. al riguardo, E. HAAG, *Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt*, in *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT*, pp. 159-213.

<sup>17</sup> Lo stato davidico-salomonico fu uno stato monarchico, concepito alla maniera cananea, il cui dio non era più Baal, ma Jahweh. Ma uno «stato di Jahweh» non esistette mai senza dure opposizioni in Israele, come non riuscì mai pienamente l'identificazione di popolo, stato e religione. Jahweh è un Dio che «libera» dallo stato, che non permette la piena identificazione di «popolo di Dio» e «stato». Anche nell'ambito dell'attesa messianica, «Der Gedanke einer Wiederkehr Davids und seine sakralstaatlichen Systems spielte keineswegs überall eine Rolle. In den meisten biblischen Texten, in denen sich die Zukunfterwartung Israels niederschlug, ist von einem messianischen Zukunftskönig und seinem Staat gar keine Rede» (N. LOHFINK, *Kirchenträume*, cit., pp. 102-103); cf. anche G. GARBINI, «Narrativa della successione» o «Storia di re?», in «Henoch», 1 (1979), pp. 19-40.

## La critica profetica del potere

Particolare rilievo ha, nell'AT, la critica profetica del potere politico, economico, militare. Si può distinguere tra profeta «centrale», il cui messaggio corrisponde alle attese del gruppo cui appartiene e dei centri di potere, e profeta «periferico», che svolge una funzione critica che spinge a riforme sociali e politiche. Ma in ogni caso, il profeta non diventa mai un funzionario di un potere più alto. Il profeta è un uomo senza potere, indipendente, che si appella unicamente alla parola del suo Dio, che è l'unica forza su cui può contare.

I profeti denunciano una forma di idolatria che fa del potere politico, economico e militare gli dèi che inducono a trasgredire il primo comandamento. Per essi infatti non si viola il primo comandamento soltanto con l'idolatria culturale, ma anche divinizzando il potere. La salvezza, secondo i profeti, non può venire dal potere e quando si sostituisce il potere a Jahweh si cade nell'idolatria.

Dallo studio accurato e importante di J.L. Sicre, traiamo la conclusione: «Geremia, in una linea molto simile a quella della tradizione sapienziale, indica che le ricchezze “abbandonano a metà della vita” (17,11). Sofonia, seguito da Ezechiele, afferma che l'oro e l'argento non possono salvare, non costituiscono la garanzia suprema di sicurezza in questa vita. Amos, Isaia, Michea vedono nella corsa dietro ai beni di questo mondo una corsa verso la distruzione del proprio paese, specialmente delle capitali. In modi diversi, i profeti sono d'accordo con i sapienti che Mammon è un dio ingannevole, incerto, traditore. Tanto falso quanto gli dèi pagani, tanto insicuro quanto le grandi potenze nelle quali il popolo confida».<sup>18</sup>

Oltre l'idolatria del denaro, c'è l'idolatria politica, di cui J.L. Sicre afferma: «In questa forma di idolatria, degli dèi sono le grandi potenze dell'epoca: Assiria, Egitto e Babilonia. In se stesse sono realtà indifferenti, neutrali. Non rivendicano un carattere divino. Questo viene loro dato dall'atteggiamento degli Israeliti, che attribuisce loro qualità esclusive di Jahweh: la capacità di curare (*rp*'), di aiutare (*'zr*), di salvare (*ys*)... In certe occa-

---

<sup>18</sup> J.L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexilicos*, Madrid 1979; citazione a p. 154.

sioni, questi dèi sono personificati attraverso gli abitanti (egiziani, assiri, babilonesi) o il re».<sup>19</sup>

Il potere idolatrato si crea i suoi fedeli, disposti a tutto per seguirlo. La oppressione, la violenza, le ingiustizie sociali, i crimini di ogni genere sono i frutti naturali dell'adorazione del potere. Così viene calpestato il «diritto» e la «giustizia», nasce e si afferma la crudeltà e la violenza. Il «diritto» è la decisione legale che stabilisce l'equità; la «giustizia» è la prosperità, la pace, il benessere dell'intera comunità come tale: essi (diritto e giustizia) sono doni di Dio. Togliendo diritto e giustizia, l'adorazione del potere scalza i fondamenti stessi del vivere sociale.<sup>20</sup>

I profeti non propongono una semplice riforma del potere, non si limitano a richiamare atteggiamenti interiori come condizione per un uso corretto del potere, ma nemmeno fanno affermazioni di principio, almeno in generale. Essi denunciano delle situazioni di fatto, nelle quali l'ingiustizia è strettamente connessa con varie forme di potere che affligge i senza-potere. I profeti non sono nemmeno direttamente interessati alla riforma delle strutture della società o della configurazione concreta del potere, ma piuttosto ad affermare e far valere il principio etico-religioso della corresponsabilità sociale. Essi valutano la condizione storica concreta in cui il potere si eleva come divinità e attira a sé una folla enorme di devoti adoratori. Contro ogni potere, i profeti riaffermano l'unico potere capace di salvare, quello di Jahweh. Non si preoccupano di fondare la legittimità e le condizioni di legittimità dei poteri umani.

Emblematico è l'atteggiamento del profeta Osea, che per alcuni commentatori è il nemico dichiarato della monarchia, mentre per altri condannerebbe soltanto situazioni particolari di fatto senza giungere a una condanna di principio. Ma due testi, Os 9,15 e 13,9-11 sembrano essere una condanna della monarchia in quanto tale, come istituzione antidivina. Os 9,15: «Tutta la loro malizia è in Galgala; là li ho presi in odio. Per la malvagità delle loro opere li scaccerò dalla mia casa; non li amerò più; tutti i loro capi sono ribelli». Ciò vuol dire che fin dall'inizio, a Galgala, dove cominciò la monarchia con Saul (cf. 1Sam 10,8;

<sup>19</sup> J.L. SICRE, *Los dioses olvidados*, cit., p. 80.

<sup>20</sup> Cf. A. BONORA, *Amos difensore del diritto e della giustizia*, in *Testimonium Christi. Scritti in onore di J. Dupont*, Brescia 1985, pp. 69-90; cf. Sal 82.

11,14 ss; 13,4.7.8.12.15; 15,12.21.23), si compì quel che fu come il «peccato originale» di Israele. Os 13,9-11: «Se ti distruggo, Israele, chi ti salverà? Dov'è il tuo re perché ti salvi in tutte le tue città, e i tuoi giudici, dei quali dicevi: "Dammi re e principi"? Irato ti diedi un re e incollerito te lo ritolgo». Per Osea, dunque, la monarchia sta fin dall'inizio sotto il segno della collera divina e il profeta la esclude dalla sua visione del futuro.<sup>21</sup>

I profeti si trovano di fronte all'insuperabile ambiguità del potere incarnato negli imperi politici. Di fronte ad esso, definito da Sicre come «imperialismo», essi tengono atteggiamenti differenti:<sup>22</sup>

a) l'imperialismo è visto come strumento di Dio (Isaia), al suo servizio (Geremia e Deutero-Isaia). Ciò non significa però un'accettazione acritica dell'imperialismo;

b) opposizione a qualsiasi forma di imperialismo (Nahum, Aggeo, Zaccaria e Daniele).

Tale atteggiamento profetico di «accettazione» e di «condanna» del potere trova la sua ragione nel fatto che il profeta considera il potere dal punto di vista di Dio, considerandolo in sé buono per i fini che Dio vuol raggiungere, o dal punto di vista dell'uomo egoista e violento, che corrompe il «potere» trasformandolo in violenza peccaminosa. La malvagità del potere si nasconde nella sua volontà di autogiustificazione e autoaffermazione assoluta.

I profeti, dunque, condannano ogni potere che non rappresenta Dio. Si legga, per esempio, Os 8,4: contro i re; Os 4,4: contro i sacerdoti; Os 4,5: contro i profeti. Il consenso del popolo non è una sufficiente garanzia legittimante il potere, perché il popolo cerca e approva spesso dei capi violenti ed empi. La vera autorità del re, del profeta e del sacerdote non può essere legittima che quando è trasparenza dell'unica, assoluta autorità di Dio. Chi invece fa valere una propria autorità si sostituisce a Dio.

---

<sup>21</sup> Cf. J.L. SICRE, *La actitud del profeta Oseas ante la monarquía y el mesianismo*, in *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños*, a cura di A. Vargas-Machuca y G. Ruiz, Madrid 1984, pp. 101-110.

<sup>22</sup> J.L. SICRE, *La actitud profética ante el imperialismo*, in «Proyección», 26 (1979), pp. 171-180 e 313-323.

## Potere e violenza

Il «potere» implica sempre una certa forma di violenza. Tutte le società politiche statali sono fondate sul potere e quindi su un certo uso della violenza. In fondo ogni potere politico statale è una violenza legalizzata. Il popolo di Israele ha percorso una lunga strada nella sua millenaria storia biblica e ha sperimentato differenti vie e atteggiamenti verso la violenza-potere:

— dapprima ha partecipato alla violenza (cf. Giosuè e Giudici) fino a incanalarla e legalizzarla nella forma dello stato. Ricordiamo tuttavia che Israele ha mantenuto vivo, fin dall'inizio, il «diritto» israelitico di origine clanica, che non è connesso col potere né legittima il potere né è un'emanazione del potere del re o dei sacerdoti o dei profeti. Il «diritto» è attribuito a Dio, esprime la volontà di Dio, prevede una società di eguali e di liberi, più che legittimare disciplina il potere, compreso quello del re (cf. Dt 17);

— con la predicazione profetica, ha tentato di smascherare il volto demoniaco del potere e della violenza;

— in certi momenti (cf. per es. Is 2,1-5 e Daniele) propone un progetto di società alternativa, non-violenta e, perciò, non organizzata come stato.

Questi tre atteggiamenti si mescolano insieme nella storia tormentata del popolo di Israele, ma alla fine sembra prevalere l'ideale di una società fondata sulla *tôrâ* di Dio, nella quale tutti sono ugualmente sottomessi alla parola di Dio, la quale soltanto ha il potere di salvare. *Tôrâ*, che noi abitualmente traduciamo con «legge», andrebbe resa meglio con «ordinamento comunitario»: essa infatti ha lo scopo di indicare come si edifica la società del popolo di Dio. Entro la società fondata sulla *tôrâ* vige l'eguaglianza, la fraternità e la fede. Orbene, la fede è il potere e la possibilità di Dio, non il potere dell'uomo. Nella fede, l'uomo non si ritiene padrone di sé e, perciò, esclude la manipolazione e l'oppressione degli altri uomini mediante il potere. La fede afferma che l'unico potere che fa vivere e salva è quello di Dio e, di conseguenza, è in fondo la rinuncia più radicale ad ogni potere. La trascendenza assoluta della fede, in quanto possibilità di Dio, rispetto alla società, apre possibilità di realizzazioni sociali differenti, ma nega la possibilità del costituirsi storico del potere come assoluto.

La storia dell'Israele biblico è la testimonianza dei vari e continuamente ripresi e differenti tentativi di trovare le mediazioni storiche concrete che rispondessero al progetto di Dio. Ed è anche la storia dei fallimenti umani continui!

## **Il potere dell'amore**

Concludiamo la nostra ricerca con un libro che è cronologicamente e teologicamente molto vicino al NT, la Sapienza. Da questo libretto, diretto ai governanti della terra, a coloro che detengono il potere limitato e terreno (1,1; 6,1-2) attingiamo un principio che non è estraneo ad altri testi dell'AT: «Tu, Dio, hai compassione di tutti perché tutto tu puoi» (Sap 11,23). Il potere onnicomprensivo di Dio è la causa e il fondamento della sua misericordiosa benevolenza. Il «potere di Dio è il principio della giustizia» (12,16) e Dio perdona a tutti proprio perché è Signore di tutti (12,16). Il potere di Dio è il principio della moderazione, di molta indulgenza (12,18), che Egli usa verso di noi. Attuando così il suo potere, con il perdono e la benevolenza, Dio ha insegnato all'uomo ad essere umano (*philantropos*) (12,19). In altri termini, solo il potere che è irrorato dall'amore è un potere veramente umano. D'altra parte, soltanto chi ha una giusta idea di Dio giunge a un comportamento giusto (1,1: amate la giustizia - rettamente pensate del Signore); chi stravolge l'idea di Dio, immaginandosi un Dio violento e oppressore — proprio perché onnipotente — cercherà ogni modo per legittimare il potere come possibilità di violenza. L'ideale dell'AT è, infine, che il potere sia irrorato e consumato sempre più dalla verità di Dio e dal suo amore per divenire sempre più a sua immagine e somiglianza, ossia il potere dell'amore.

### III

## EXOUSIA NEL NUOVO TESTAMENTO

### Il potere fra autorità di servizio ed autorità di dominio

GIUSEPPE SEGALLA

Intendo offrire un breve panorama filologico dell'uso e del significato di *exousia* nel NT, utilizzando i due articoli più autorevoli sull'argomento (W. Foester, *exestin, exousia, ecc.*, in «Theologisches Wörterbuch zum NT», vol. II, 557-572, «Grande lessico del NT», vol. III, coll. 625-678; I. Broer, *exousia*, in «Exegetisches Wörterbuch zum NT», vol. II, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, coll. 23-29) e naturalmente la mia stessa personale riflessione sui testi, per un orientamento preliminare al tema del potere.

#### 1. Statistica

*Exousia* (potere e possibilità in quanto *soggetto*) e *dynamis* (potenza concepita alla stregua di un *oggetto*, qualcosa di immanente) presentano quantitativamente un utilizzo inverso nella Bibbia greca della LXX e nel NT: *exousia* viene usata 50 volte nella LXX e 102 volte nel NT; mentre *dynamis* ricorre 400 volte nella LXX e 119 nel NT. Se ne potrebbe dedurre che il potere nel NT acquisisce un carattere più personale; ma bisogna andare cauti, perché nei libri più antichi della LXX la sovranità di Dio viene espressa con la metafora semitica: «essere nelle mani di qualcuno». *Exousia* e *dynamis* sono talora uniti in Luca ad indicare appunto l'aspetto soggettivo (*exousia*) ed oggettivo, immanente (*dynamis*) del potere straordinario di Gesù: la sua sovranità e la sua potenza salvifica (Lc 4,36; 9,1).

Nel NT la presenza di *exousia* è così distribuita: 10 volte in Mt; 10 in Mc; 16 in Lc e 7 in At; 8 in Gv; 27 in Paolo (di cui

17 in Rm e 1 Cor); 1 in Eb; 2 nelle lettere cattoliche e ben 21 nell'Apocalisse.

## 2. Significato

Rispetto all'uso greco in generale, nel NT *exousia* assume anche il significato di autorità politica, corrispondente al rabbinico *r'šût* (Rm 13,2-3; Mt 8,9). Inoltre, nuovo rispetto sia all'ambiente greco sia a quello ebraico, è l'uso di *exousia* per designare le potenze ultraterrene insieme ad *archai*, *dynameis* e *kyriotetes*.

I significati presenti nel NT sono: possibilità, capacità, potenza ossia il potere in sé (ed è anche il senso etimologico da *exestin*); diritto di fare qualcosa o su qualcuno; libertà conseguente a diritto; potere ed autorità che lo esercita.

Da notare che *exousia* non indica mai nel NT l'autorità nella Chiesa; quando indica l'autorità, si tratta di quella dello stato. L'*exousia* data da Gesù agli apostoli e poi ai capi istituzionali o carismatici è piuttosto quella salvifica: il potere sui demoni, il potere di guarire, di predicare la parola del Regno, di servire...

## 3. I soggetti della *exousia*

3.1. Anzitutto *Dio*. Quando l'*exousia* è attribuita a Dio esprime autorità, diritto e potere supremi come un tutt'uno (Lc 12,5; At 1,7; Rm 9,2). È la sua sovranità assoluta, tanto che viene inclusa insieme con *kratos* nella bella dossologia finale della lettera di Giuda.

3.2. Dal senso teologico si passa a quello *cristologico* con una grande gamma di applicazioni: il *Gesù terreno* dimostra un'autorità ed un potere sovrano in ordine al Regno. Lo dimostra nel suo insegnamento impartito «con autorità propria» (Mc 1,22 e parr), nel compiere i miracoli e specie nel cacciare i demoni (Mc 1,27 parr); nel rimettere i peccati egli rivela un potere, che è proprio di Dio (Mt 9,6-8); scaccia con la sua autorità anche i venditori dal tempio (Mt 21,21-23 parr). Secondo l'e-

vangelista Giovanni, Gesù ha il potere di cedere la propria vita e di riprenderla (Gv 10,18), dove *exousia*, oltre a una possibilità personale che va al di là del comune, implica anche la connotazione di libertà, con cui va incontro alla morte. Egli trasmette il suo potere salvifico, in particolare quello di cacciare i demoni (Mc 6,7 parr), ai suoi discepoli.

Il *Signore risorto* rivela ai discepoli un potere universale espresso con la formula «in cielo e sulla terra», e lo comunica ai discepoli in ordine alla salvezza degli uomini (Mt 28,18).

3.3. Anche *Satana* ha un potere che viene qualificato «delle tenebre» (Lc 22,53; Col 1,13), «di Satana» (Lc 4,6; At 26,18) e «dell'aria» (Ef 2,2). Il potere, in questo caso, è solo potere e potenza; spoglio di diritto e di autorità; esercita il suo dominio sull'uomo, che rende schiavo. Anche le potenze ultramondane, chiamate *exousiai*, vengono qualificate in questo modo negativo. E vengono vinte da Gesù.

3.4. *L'uomo* ha un potere partecipato e, proprio perché partecipato, distinto da quello di Dio e di Cristo; ma anche da quello di Satana. L'autorità (*exousia*) può essere quella dei magistrati e dello stato (autorità politica) oppure *exousia* può indicare il potere salvifico, dato agli apostoli e ad altri ministri nella Chiesa. Autorità, diritto e potere supremo essendo un tutt'uno nell'uomo come in Dio, egli può abusare del potere, prevaricando, con l'esercizio dell'autorità, sul diritto e contro la giustizia. In tal caso si mette dalla parte oscura del potere, che è quella demoniaca.

3.5. *L'exousia* ha come soggetto specifico anche l'*autorità politica*. Se il suo ambito è diverso da quello del Regno, tuttavia può essere considerata in senso positivo, addirittura oggetto della coscienza cristiana come dovere verso di essa (Rm 13,1.2.3; Tito 3,1; 1Pt 3,22).

In senso storico, come dato di fatto, anche un esercizio negativo di questo potere politico può rientrare nel piano salvifico di Dio (Gv 19,10-11). Però, nel suo esercizio, viene talora presentata anche sotto l'aspetto negativo. Il testo più negativo è quello di Ap 13,12, dove il potere dello stato (romano) viene identificato con quello del demonio, in quanto tenta di allontanare gli uomini dall'adorazione e dal riconoscimento di Dio.

Ma il testo più significativo sulla modalità diversa di esercitare il potere nell'ambito politico (al tempo di Gesù) e nell'ambito della comunità cristiana è il detto di Gesù, in risposta al desiderio dei discepoli di occupare i posti-chiave fra le autorità del futuro Regno di Dio: «Sapete che coloro che son ritenuti capi delle nazioni le dominano (*katakyrieusin autôn*) e i loro grandi esercitano su di esse il potere (*katexousiazousin*). Fra di voi però non è così. Ma chi vuol divenire grande fra di voi, sarà (sia) vostro servitore. E chi fra voi vuol essere il primo, sarà (sia) servo di tutti» (Mc 10,42-44; Mt 20,25-27; Lc 22,25-26). Nell'ambito mondano è giudicato normale da Gesù l'esercizio del potere, il dominio, il primeggiare. Mentre nell'ambito dei suoi discepoli egli vuole non che si ritirino dall'esercizio del potere e dell'autorità (come facevano e consigliavano certe correnti filosofiche del tempo), ma che ne cambino il significato e il modo di esercitarlo, in senso diametralmente opposto a quello politico del tempo, come appare dalla seguente sequenza dialettica:

|                                         |                                  |
|-----------------------------------------|----------------------------------|
| <i>nell'ambito del potere politico:</i> | <i>nella comunità cristiana:</i> |
| essere primo, capo                      | essere servo di tutti            |
| dominare                                | servire                          |
| esercitare il potere                    | essere servitore                 |

Luca attenua questa contrapposizione radicale che potrebbe far pensare ad un'esclusione di poteri e di autorità nella chiesa e vi aggiunge un *hôs* (come): «Ma chi è più grande fra voi sia *come* il più piccolo e chi governa *come* colui che serve» (Lc 22,26). Egli fa meglio capire che vi è un potere, un'autorità anche nella chiesa; ma il *suo modo* («come») di essere gestita è in contrasto con quello politico.

3.6. Il nuovo modo di esercitare l'autorità ed il potere in ordine al Regno è quello dato da Gesù. Se l'autorità nella chiesa fosse esercitata *come* servizio e con spirito di servizio, verrebbe tolta alla base ogni possibilità di abuso del potere. Ed è lo stesso spirito che dovrebbe regolare anche i rapporti all'interno della comunità ecclesiale (Rm 12,10; Fil 2, 3); e tanto più il rapporto dei pastori col loro gregge. Ritorna infatti nella prima lettera di Pietro lo stesso verbo, usato da Gesù nel suo detto per indicare l'esercizio dell'autorità politica, come espressione della tentazione di mondanizzare anche il potere nella chiesa: «Esorto

gli anziani [i presbiteri] che sono fra voi... pascete il gregge di Dio a voi affidato... non per vile interesse, ma cordialmente; *non come dominando (hôs katakyrieuontes)* sulle persone a voi affidate, ma divenendo modelli del gregge» (1Pt 5,3).

3.7. Non compare *exousia* in senso istituzionale nelle lettere pastorali, giudicate talora negativamente proprio per l'accento posto sull'istituzione. Invece compare in questo senso in una delle lettere paoline classiche, la 1Cor 9,4-18 (ben sette volte). Si tratta di un'appassionata autodifesa dell'autorità di apostolo e dei diritti ad essa connessi. Tale autorità però ha senso solo in ordine al vangelo ed alla evangelizzazione (1Cor 9,16-18) e in ordine ad esso può anche essere limitata come anche la libertà/diritto (*exousia*) dei forti va limitata/o dalla carità in ordine all'edificazione della comunità, quando in essa sono presenti dei deboli (1Cor 8,9).

#### 4. Tesi conclusive

4.1. Il *potere come dominio* sugli altri contro il diritto, la giustizia, la carità, è l'ambito di Satana, del principe di questo mondo, del potere delle tenebre. E si può manifestare fuori, ma anche dentro la chiesa. È in radicale contrasto con la logica del Regno, dove il potere-autorità è servizio di amore e di giustizia, esercitato con spirito di servizio secondo il «come» di Gesù (Lc 22, 26) in contrasto con il «come» del mondo (1Pt 5,3).

4.2. Il potere come servizio umile («sia servo») è tipico del Regno e quindi della chiesa, che lo dovrebbe realizzare nella storia. Tale potere rivela lo stesso potere di Dio a servizio dell'uomo e soprattutto dei poveri, dei piccoli, di coloro che sono senza difesa di fronte ai poteri del mondo (cf. le beatitudini e il ministero di Gesù). Questo era anche il contenuto del sogno messianico. Gesù è il modello supremo di questo tipo di potere-autorità come servizio.

4.3. Vi sono e vi devono essere autorità e capi sia nell'ambito statale sia in quello ecclesiale. È un dato di fatto pacifico. Ma l'esercizio del potere è esposto continuamente alla tentazione

del dominio e quindi dell'abuso. Il potere, di qualsiasi genere, è sempre in tensione fra l'autorità legittima, che si misura su quella di Dio, rivelatasi in Cristo, e quindi a servizio dell'uomo per la sua salvezza integrale, e il dominio egoistico, che ha di mira il proprio interesse personale, economico, culturale, ecc. Il potere secondo il NT è quindi sempre ambiguo, quando è nelle mani dell'uomo: può rivelare la faccia oscura, demoniaca del potere, come pure l'altra faccia, quella luminosa, divina, che trova il suo modello nella persona, nella missione e nella parola di Gesù.

## IV

### **MARGINALITÀ E SOTTOMISSIONE. LA CONCEZIONE ESCATOLOGICA DEL POTERE POLITICO IN PAOLO.**

MAURO PESCE

#### **I. Premessa**

##### *Un'analisi storica*

Non ambisco proporre il pensiero del Paolo storico come normativo per l'oggi. Una riflessione politologica o teologica, teorica in genere, che vuole risolvere un problema contemporaneo, corre il pericolo di «leggere» Paolo solo all'interno del proprio odierno schema culturale (leggere è sempre collocare intelligentemente all'interno di un orizzonte ermeneutico strutturato, preesistente nel leggente) decontestualizzandolo inconsapevolmente dal suo ambiente storico e perciò fraintendendolo completamente. L'esigenza del teologo e del politologo potrà essere veramente soddisfatta solo da una ricerca integralmente storica che ponga a contatto con un fenomeno dell'antichità presentato, nella misura del possibile, senza preoccupazioni attualizzanti. Per sfuggire a queste preoccupazioni, oltre la consapevolezza della discontinuità tra mondo antico da una parte e mondo moderno e contemporaneo dall'altra, c'è un solo mezzo: quello di storicizzare Paolo proiettandolo il più possibile all'interno del suo momento storico, senza preoccuparsi di evidenziare gli elementi più utili per l'oggi.

##### *Presupposti esegetici*

Prima di addentrarsi nel tema, è necessario ricordare alcuni dati esegetici che ritengo assodati e sui quali poggia l'analisi. Mi limiterò alle 7 lettere sicuramente autentiche (1 Tess; 1 e 2 Cor; Gal; Rom; Fil; Filem). Dato che l'influsso di Paolo sulla

chiesa occidentale è legato strettamente all'accettazione di tutto il corpus paolino come autentico, sarà necessario tener conto occasionalmente anche del contributo che le altre lettere possono avere dato all'immagine tradizionale di Paolo. È però assolutamente essenziale per una considerazione storica limitarsi al Paolo storico, e perciò alle lettere sicuramente autentiche. Solo così è possibile guadagnare l'evoluzione che la chiesa delle origini ha sperimentato dopo Paolo.

Queste sette lettere sono tutte state scritte all'incirca nel periodo compreso tra la metà e la fine degli anni Cinquanta, cioè quando il Tempio di Gerusalemme è ancora in piedi, la Giudea è provincia romana, certo prima della guerra giudaica.

Va inoltre ricordato che Paolo, pur provenendo da una famiglia ebraica della diaspora che appartiene agli strati alti di quei provinciali che sono fedeli a Roma (è infatti cittadino romano), non vede alcuna difficoltà o contraddizione tra questa sua appartenenza e una stretta connessione con gli ambienti religiosi palestinesi più fedeli alla tradizione.

Aggiungo che, da un punto di vista esegetico, non può essere messo in dubbio che Paolo ritenesse che si fosse arrivati con la risurrezione di Gesù ad una svolta radicale nella storia e che il giorno del giudizio finale (con la seconda venuta di Gesù in funzione salvatrice) fosse imminente.

### *Le fonti per conoscere il pensiero di Paolo e la loro natura<sup>1</sup>*

È necessaria un'ulteriore considerazione. Per studiare l'atteggiamento di Paolo di fronte al potere non bisogna partire dall'analisi dei testi in cui egli esplicitamente parla del potere (ad es. Rom 13,1-7), ma a) dal kerygma, dall'evangelo,<sup>2</sup> che

---

<sup>1</sup> Cf. *L'apostolo di fronte alla crescita pneumatologica dei Corinzi (1 Cor 12-14). Tentativo di analisi storica della funzione apostolica*, in «Cristianesimo nella storia», 3 (1982), pp. 1-39.

<sup>2</sup> Paolo ha un concetto preciso per definire l'aspetto fondamentale della predicazione cristiana: «evangelo», «evangelizzare». Ho cercato altrove di chiarire sia la differenza dell'evangelo rispetto a qualsiasi altra attività apostolica, sia di ricostruire il contenuto dell'evangelo paolino: «*Christ did not send me to baptize but to evangelize*» (1 Co 1,17a), in *Paul de Tars apôtre de notre temps*, ed. L. De Lorenzi, Rome 1979, pp. 339-362; *Ricostruzione del kerygma dei Tessalonicesi sulla base di 1 Ts 1,9-10*, in «Annali di Storia dell'esegesi», 2(1985), pp. 23-47. Uso il termine «kerygma» nel senso di «evangelo», quale suo sinonimo, come autorizza Paolo stesso (1 Cor 2,4; 2 Cor 11,4).

costituisce il nucleo della teologia paolina e b) dalle concezioni politiche del contesto storico in cui nasce il cristianesimo, cioè dal giudaismo.

Non è solo un errore di metodo, ma soprattutto di interpretazione storica, dedurre l'atteggiamento di Paolo rispetto al potere da una semplice lettura di quei testi «classici» in cui egli esplicitamente parla del potere politico. Questi passi sono infatti inseriti all'interno di documenti, appunto le lettere, che hanno una particolarissima natura.

Paolo scrive queste lettere non in quanto privato a privati, ma in quanto apostolo a delle chiese. La sua attività di apostolo, non per tutti purtroppo è ovvio, non consiste principalmente nello scrivere lettere. La primaria funzione apostolica è quella dell'annuncio, del kerygma, dell'evangelizzazione (1Cor 1, 17a) che è un fatto *esclusivamente* orale. Questa è l'attività apostolica paolina fondamentale e di essa non abbiamo più alcuna traccia storica *diretta*. Le lettere non sono testimonianza diretta dell'evangelizzazione. Tanto meno sono opera di evangelizzazione o kerygma, non annunciano il vangelo. Infatti, dopo avere fondato una comunità, l'apostolo si ritraeva e procedeva ad evangelizzare altre zone. Il collegamento con le comunità fondate restava però molto forte perché l'apostolo rimaneva responsabile della loro guida spirituale. Ma tale «preoccupazione» (2 Cor 11,28) per le chiese si attuava in modi molto diversi. Anzitutto con successive venute dell'apostolo nella comunità, in secondo luogo con l'invio dei suoi collaboratori che visitavano per suo ordine le chiese, in terzo luogo mediante lo scambio di informazioni tramite emissari. Infine anche attraverso le lettere. Le lettere sono perciò solo una parte della seconda fase dell'attività apostolica paolina. Non sono kerygma, evangelizzazione. Ciò è di notevole importanza per l'interpretazione storica. Infatti queste lettere potevano essere comprese solo sulla base del presupposto implicito da cui Paolo partiva e su cui credeva possibile fondarsi, cioè sul presupposto che i destinatari conoscessero ed avessero non solo accettato, ma anche già in qualche modo sperimentato il kerygma. La prima chiave di lettura delle lettere è perciò il kerygma. Chi non ha ascoltato, accolto e sperimentato l'evangelo non può comprenderle.

Nelle lettere si possono grosso modo distinguere tre generi di informazioni fondamentali che Paolo comunica: insegnamenti

di carattere dottrinale, orientamenti generali per la vita cristiana, precetti precisi per la vita etica e per la prassi comunitaria.

I passi paolini in qualche modo relativi ai fenomeni politici<sup>3</sup> (1Cor 6,1-11; 1Cor 2,6-8; Rom 13,1-7; Fil 3,20) sono compresi all'interno di contesti che, pur essendo fra loro di diversa natura, tuttavia non hanno mai uno scopo direttamente dottrinale.

Nel caso di Rom 13,1-7 il contesto è etico-normativo: le affermazioni sul potere sono funzionali alla presentazione di due precetti: a) bisogna essere sottomessi all'autorità; b) bisogna pagare le tasse.

Anche 1Cor 6,1-11 tende a dare ai cristiani norme precise di carattere etico: «i membri della chiesa in litigio non ricorrono ai tribunali normali, ma risolvano le questioni all'interno della *ekklesia*».<sup>4</sup>

Fil 3,20 contiene un orientamento generale per la vita cristiana in cui appare indirettamente un accenno al concetto di *politeuma*.

1Cor 2,6.8, in cui si parla probabilmente di autorità ebraiche,<sup>5</sup> è l'unico passo inserito in un contesto dottrinale (ma di natura per nulla politica), in quanto fa parte del vasto brano 1,10-4,21 che affronta il complesso problema del rapporto tra i credenti e i propri evangelizzatori e maestri e del ruolo della sapienza religiosa in ordine alla vita cristiana.

È essenziale anche ricordare che lo stesso Paolo attribuisce alle indicazioni che egli stesso dà all'interno delle diverse funzioni della seconda fase dell'attività apostolica — quelle che ap-

---

<sup>3</sup> Concordo pienamente con l'osservazione di P.A. Schiera contro quanti parlano, a proposito dei fenomeni politici dell'antichità, di «stato» che è realtà e concetto essenzialmente moderno. Non si tratta di una svista solo terminologica: in effetti si immaginano per i tempi di Paolo fenomeni politici che non esistevano e, in secondo luogo, si evita di comprendere quali fossero i concetti politici dell'apostolo. Non ci si accorge così di parlare di questioni e fatti molto diversi da quelli di cui egli parlava.

<sup>4</sup> Non traduco «*ekklesia*» perché il termine italiano «chiesa» è ormai talmente carico di connotazioni storiche e teologiche da travisare il senso paolino.

<sup>5</sup> *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi di 1Cor 2,6.8* (Testi e ricerche di scienze religiose, 13), Brescia 1977, pp. 391-453; F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Torino 1985, p. 408 ha criticato questa tesi perché «la distinzione delle responsabilità della crocefissione con l'addossamento della colpa agli Ebrei e la conseguente discolpa dei Romani è tratto sostanzialmente estraneo a Paolo». Ho specificato nell'appendice al libro del 1977 l'ineducibilità da 1Cor 2,6.8 delle teorie sul deicidio o sulla «responsabilità» del popolo ebraico, tuttavia Paolo attribuisce chiaramente ai «giudei» l'uccisione del «Signore» in 1Ts 2,15.

punto ritroviamo nelle lettere — un valore normativo non sempre uguale. Non solo perché gli insegnamenti, le norme, gli orientamenti per la vita cristiana dedotti dal kerygma hanno un valore inferiore rispetto al kerygma che li fonda, ma per la esplicita affermazione di Paolo. Prendiamo ad esempio l'emanazione di precetti, dato che è soprattutto in questi contesti che per lo più appaiono le affermazioni circa il potere politico. In 1Cor 7 Paolo esplicitamente distingue tra norme che risalgono al Signore Gesù (7,10), e norme che egli per propria autorità emana (7,12). E anzi distingue ulteriormente tra ordini e semplici consigli (7,6), che perciò possono o meno essere eseguiti, pur essendo di alto valore per il fatto stesso di provenire dall'apostolo che è dotato di Spirito, anche lui (7,40).

## II. Aspetti della concezione politico-religiosa del giudaismo<sup>6</sup>

### *L'assetto politico-religioso di Israele e dei gentili*

Nel giudaismo dei tempi di Paolo, sia in Palestina che nella Diaspora, di qualsiasi tendenza, è fondamentale la distinzione, non solo religiosa, ma anche politica, tra Israele e i gentili. La distinzione è voluta da Dio e risponde ad un piano divino in cui Israele e gli altri popoli hanno funzioni diverse, ma ugualmente previste da Dio, all'interno di una visione universale della storia umana. Questa visione è accompagnata, nelle tendenze da cui Paolo dipende, da una rilettura della storia dell'umanità depositata nelle Sacre Scritture (cf. ad es. Daniele, Giubilei e il Targum).<sup>7</sup>

Questa rilettura dei rapporti storici tra ebrei e gentili si concentra soprattutto sulla storia di Noè, sulla divisione dei popoli (episodio della Torre di Babele, Gen 11), sulla storia di Abramo, sul momento del dono della Torah, sulla deportazione babilonese come inizio di una soggezione del popolo ebraico ai

<sup>6</sup> Sul tema cf. F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, cit., pp. 1-478, tutto importante (su Paolo: 394-418); P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike*, Stuttgart/Neukirchen 1983, pp. 43-175.

<sup>7</sup> Sui libri extra-canonici che più esplicitamente conducono questa rilettura della storia biblica, cf. G.W.E. NICKELSBURG, *The Bible Rewritten and Expanded*, in *Jewish Writings of the Second Temple Period*, edited by M. Stone, Assen/Philadelphia 1984, pp. 89-156.

grandi imperi. A Noè e ai suoi figli Dio ha assegnato dei precetti (i cosiddetti precetti noachidi) che perciò sono leggi morali che Dio ha voluto valide, necessarie e sufficienti per tutti i popoli (Giub. 15,31-32; cf. TgN Addit. 27031 a Gen 9,4).<sup>8</sup> Con la dispersione successiva all'episodio della Torre di Babele, si ha la giustificazione teologica delle divisioni etnico-linguistiche e territoriali (cf. la LXX di Dt 32,8 e TgJ I sul medesimo passo; TgN Addit. 27031 su Gen 11, 8).<sup>9</sup> Dio assegna ai popoli non solo una lingua diversa (la lingua santa, adamitica, verrà mantenuta dal solo Israele), ma anche dei territori, assegnazione che è antecedente alla promessa di una terra ad Abramo. Al momento del dono della Torah, Israele assume una dignità religiosa unica perché la Legge è vista come norma non per tutta l'umanità, ma per il solo Israele. Dio guida direttamente Israele, mentre gli altri popoli sono guidati da lui mediante angeli, i cosiddetti angeli delle nazioni.

Abbiamo così due diversi statuti, sia nel campo religioso (ad Israele la Torah; alle nazioni i precetti noachidi), sia in quello politico (ad Israele la terra, promessa ad Abramo e alla generazione dell'Esodo, cioè la Palestina; alle nazioni il proprio territorio). La riunificazione dei due statuti in uno unico si avrà nell'*eschaton* laddove si immagina, in modi diversificati, il pellegrinaggio escatologico delle genti a Gerusalemme per l'adorazione del vero Dio che implica anche un trionfo, non sempre concepito in modo strettamente politico, di Israele sulle nazioni. Ma nel corso della storia la missione di Israele non scavalca i limiti del proprio statuto politico-religioso che implica il riconoscimento di un diverso statuto per le nazioni.

Per un ebreo esistono perciò due poteri politici: quello ebraico, nella terra promessa di Palestina, e quello dei *goim* nel resto del mondo. Nel periodo di tempo che va dalla rivolta macabea antiseleucide fino alle grandi rivolte del 66-70, del 115-117, del 132-135, l'ebraismo ha attraversato vicende drammatiche che lo portano a sperimentare situazioni anche radicalmente diverse con una accesa produzione ideologica relativa al rapporto tra religione ebraica e potere politico. Con il libro di Daniele, databile agli inizi di questo periodo, si approfondisce la riflessio-

<sup>8</sup> Cf. *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo* (Testi e ricerche di scienze religiose, 16), Brescia 1979, pp. 187-189.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 194-195; R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque IV*, pp. 266-267.

ne religiosa sulla storia universale e sul potere politico dei gentili, visto nella sua dimensione «imperialistica»: da Nabucodonosor in poi, fino ai tempi finali, la storia è dominata dagli imperi delle nazioni (2,36-45). Scritto prima della vittoria maccabea, il libro di Daniele riflette sul fatto che la autonomia politica di Israele è ormai da tempo soffocata dai grandi imperi e riflette perciò su questo stretto coinvolgimento di Israele nella storia dei gentili che comporta non solo la privazione del possesso politico della terra, ma anche la minaccia dell'integrità religiosa del popolo. L'importanza della riflessione sugli imperi nella tradizione giudaica si ritrova nel Targum palestinese proprio nel contesto della promessa di una terra ad Abramo (cf. TgN a Gen 15,11-12; Addit. 27031 su Gn 15,18 ripresenta il tema in prospettiva escatologica; TgN a Lev 26,44 e a Dt 32,24).<sup>10</sup>

All'interno di questo schema dualistico (provvidenziale e chiaro nelle sue origini e nel suo esito finale) è ovvio che il proselitismo verso i non ebrei non poteva avere uno spazio fondamentale, ma solo secondario. Non c'è un progetto religioso, né politico che Israele si attribuisce per la sottomissione o la conversione dei gentili. Il potere politico dei gentili e il loro stesso statuto religioso sono voluti da Dio. «Voluti» nel senso che rientrano in una storia generale dell'umanità guidata da Dio. Qui non entro affatto a definire il modo con cui l'ebraismo concepisce il rapporto tra azione di Dio e libertà dell'uomo. Questo si può capire meglio esaminando il rapporto religione-politica all'interno di Israele. Prima è però opportuno dare uno sguardo al modello tipico dei rapporti con il potere politico dei gentili per un ebreo della diaspora.

### *Diversi modelli di rapporto tra ebrei e potere politico dei gentili*

Gli ebrei che vivono nella diaspora, non solo nell'impero romano, tendono per lo più ad ottenere dal punto di vista religioso, garanzie giuridiche per l'esercizio della propria religione e per l'esistenza di comunità con certe autonomie amministrative e giurisdizionali. Questa tendenza è connaturata alla struttura religiosa ebraica che può realizzarsi solo se organizza religiosamente, in base alla legge biblica e tradizionale, la vita per-

---

<sup>10</sup> Cf. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque I*, pp. 170-171.

sonale ed associata, se cioè si traduce in cultura<sup>11</sup> e perciò ha bisogno di spazi culturali autonomi all'interno della cultura egemone, come vedremo.

Mi sembra interessante e sintomatico il modo con cui Giuseppe Flavio rilegge, in *Ant.* X, il rapporto tra Daniele e Nabucodonosor (Dan 1-2), come simbolo del rapporto tra l'ebreo religioso del suo tempo e l'impero romano. Il rispetto da parte di Daniele delle pratiche alimentari ebraiche,<sup>12</sup> secondo Giuseppe, permette a Daniele di ricevere da Dio quelle rivelazioni di cui nessun altro individuo o profeta era stato in grado, cosicché solo Daniele può svelare il sogno e il suo significato ottenendone in cambio onore e prestigio politico. Giuseppe però in X,211-212 omette di parafrasare Dan 2, 47 dove è detto che il re fece anche atto di adorazione al Dio di Israele riconoscendolo Dio degli Dei, come pure omette di riportare la lode a Dio da parte del sovrano in Dan 4,31-32. Lo scopo della fedeltà alla religione ebraica da parte degli ebrei che vivono fra i gentili non è quello di convertire all'ebraismo i regnanti, quanto piuttosto di ottenere da parte loro onore e potenza politica. In pratica, la fedeltà alla religione tradizionale è necessaria in un ambiente in cui Israele perde la propria indipendenza, ma tale fedeltà è un bene per l'impero, perché permette ad esso di usufruire a proprio vantaggio della superiorità religiosa dell'ebreo. Nello stesso tempo tale superiorità religiosa 1) giustifica e autorizza la autonomia religiosa degli ebrei, 2) provoca il loro successo politico nella forma di un privilegio accordato a singole influenti personalità, 3) non esige la conversione dei gentili, ma solo tende ad un riconoscimento religioso da parte loro, che conservano la propria religione.

Così viene sottolineato solo l'aspetto per il quale la religione ebraica si manifesta come aiuto religioso all'impero. Esistevano altre tendenze che sottolineavano invece la inconciliabili-

---

<sup>11</sup> Parlo sempre di «cultura» non nel vecchio senso di «produzione intellettuale» o «ideologica», ma in quello dell'antropologia sociale e culturale. «Cultura» significa il complesso delle diverse realtà, da quelle materiali a quelle simboliche, coordinate fra loro in una struttura sociale. La precisazione è essenziale per comprendere le pagine che seguono. Nella discussione suscitata dal mio testo alcuni hanno frainteso il termine come se fosse usato nel vecchio senso.

<sup>12</sup> *Ant.* X,190 a differenza di Dan 1,8 insiste sul cibo vegetariano da un lato e sull'apprendimento delle scienze dall'altro per poter poi sottolineare (ancora a differenza di Daniele) il collegamento di questi due elementi in X,194.

tà (ad esempio lo zelotismo). Ma il caso di Giuseppe Flavio è da citare come esempio del limite massimo cui può giungere un atteggiamento che voglia mantenere contemporaneamente la fedeltà alla religione tradizionale e il lealismo verso l'impero. Oltre questo limite si va verso l'assimilazione. L'esempio è importante perché mostra come la divisione fondamentale tra Israele e gentili nel reciproco statuto politico-religioso non possa venir meno, anche nel caso di maggiore rispetto verso l'autorità politica dei gentili, a costo della perdita della identità. Giuseppe, nel suo intimo, non rinuncia alla prospettiva escatologica, prevista da Dan 2,44-45 (il regno eterno che distruggerà tutti gli altri regni), in cui si sarebbe verificata la catastrofe dei gentili, ma semplicemente trascurava di riportarla nelle *Antiquitates* e perciò di presentarla ai romani.<sup>13</sup>

### III. La legge realizzabile senza la mediazione delle istituzioni politiche<sup>14</sup>

#### *Osservanza della legge e politica*

Una svolta nella religiosità dei gruppi tradizionali palestinesi si ha forse con il fallimento della speranza di utilizzare la dinastia asmonea (cioè il potere politico) come «braccio secolare» della riforma religiosa che si proponeva una radicale giudaizzazione della Palestina. La dinastia asmonea si rivela sempre più incline ad una politica (anche nel settore religioso) di tipo ellenistico. La prima forma di indipendenza politica dopo secoli non tarda a manifestarsi tiepida di fronte alla Torah e alla sua interpretazione tradizionale.<sup>15</sup> Di fronte a questo fatto esistevano gruppi religiosi tradizionalisti che non rinunciavano affatto a penetrare nei gangli del potere (sinedrio centrale e corti locali) e ad influenzare la gestione religiosa del tempio.

<sup>13</sup> *Ant.* X,210: «Daniele rivelò al re anche il significato della pietra, ma non mi è sembrato opportuno raccontarlo, visto che devo narrare le cose passate e avvenute, non quelle future» e rimanda al Libro di Daniele il lettore interessato alle cose segrete che devono accadere, cioè agli eventi politici escatologici.

<sup>14</sup> J. NEUSNER, *From Politics to Piety*, New York 1978; A. OPPENHEIMER, *The 'Am Ha-Aretz'. A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1977.

<sup>15</sup> Ciò avviene già con Jonatan (161-142), ma è più che ovvio con Giovanni Ircano (135/34-104). Sul problema F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, cit., pp. 195-204.

Fra questi soprattutto i farisei. Ma essi compresero anche che non si poteva aspettare la mediazione del potere politico per la realizzazione della legge tradizionale. Sono gli individui e le famiglie, spesso organizzati in comunità religiose (*chaburot*) e gravitanti nell'orbita della sinagoga che mettono in pratica direttamente la legge tradizionale.<sup>16</sup> Anche se non viene imposta a tutti dal potere politico, il pio ebreo e la sua famiglia possono realizzare integralmente la Legge grazie a «movimenti» religiosi organizzati che portano avanti una rigorosa giudaizzazione del popolo a partire dal basso, servendosi anzitutto della sinagoga e delle *chaburot*. A volte, anzi, si elaborano perfino forme di pressione indiretta in funzione di una riforma delle istituzioni religiose fondamentali. Un esempio come quello delle decime può servire come sintomo. Sembra che alcuni gruppi religiosi intransigenti non offrissero le decime ai sacerdoti che si pensava ne avrebbero usufruito senza essere in stato di purità rituale, danneggiando perciò economicamente i settori non zelanti del sacerdozio.<sup>17</sup>

Questa forma di religiosità si basa sulla sinagoga, che appunto è una istituzione essenziale nella diaspora, cioè in una situazione in cui l'israelita è costretto, per mantenere la fedeltà alle tradizioni, a porre in atto un sistema di vita religioso del tutto indipendente dal potere politico, che al massimo può garantire la non-opposizione a questo tipo di vita.

La legge ebraica, la torah tradizionale, può e deve essere realizzata anche senza l'appoggio del potere politico. Gli individui e le loro famiglie assumono spontaneamente su di sé il giogo della legge. Il rispetto tendenzialmente integrale della Legge esige la creazione di un sistema sociale, di una «cultura», il che significa la creazione di spazi culturali discontinui alla cultura egemone e omogenei al proprio interno. La legge ebraica infatti è per natura propria non puramente interiore, ma riguarda tutti gli aspetti fondamentali della vita associata, essendo concepita nelle Sacre Scritture come legge per la vita di un popolo.

Alle soglie dell'era volgare esistono correnti religiose tradi-

---

<sup>16</sup> Sulle *chaburot* come forma sociale comune a molti movimenti, cf. A. OPPENHEIMER, *The 'Am Ha-Aretz'*, cit., pp. 118-169; J. NEUSNER, *The Fellowship (hbwrah) in the Second Jewish Commonwealth*, «Harvard Theological Review», 53 (1960), pp. 125-142.

<sup>17</sup> A. OPPENHEIMER, *The 'Am Ha-Aretz'*, cit.

zionali ebraiche in Palestina (e di queste Paolo è debitore) per le quali l'osservanza integrale della legge è possibile senza alcun riferimento al potere politico. Essa si serve essenzialmente degli strumenti di alcune istituzioni autonome: il Bet-ha-midrash (scuola tradizionale che elabora i materiali della legge tradizionale per la sua trasmissione ed attualizzazione nella vita del popolo); i movimenti religiosi; la liturgia sinagogale; le *chaburot* (associazioni di membri legate ai vari movimenti). Al potere politico e alle sue istituzioni si chiede solo il diritto di esistere e si esercita verso di esso una pressione trasformatrice dal basso, pur senza rinunciare a penetrare nei gangli del potere e ad influenzarli.

Alcuni elementi ideologici, teologici, di questa religiosità vanno sottolineati. Anzitutto si accentua una riflessione sulla dipendenza dal solo Dio degli eventi politici. Le grandi svolte nella storia di Israele e dell'umanità sono da attribuirsi al solo Dio. La spiegazione di tipo storico-politico sembra essere inconciliabile in via di principio con una spiegazione puramente religiosa e arretra fin quasi a scomparire di fronte alla concentrazione su una lettura esclusivamente teologica: solo Dio ci ha tratto dall'Egitto, solo Dio ci salva in ogni generazione (Haggadah di Pasqua); solo Dio, non i suoi mediatori, interverranno nell'*eschaton*,<sup>18</sup> solo Dio governa l'avvicinarsi dei grandi imperi.

In secondo luogo, si sottolinea la connessione tra fedeltà alla legge, o meglio all'alleanza sinaitica, ed eventi della storia politica del popolo di Israele. Ciò si evidenzia in modo assolutamente chiaro nella preghiera fondamentale dell'ebreo, lo *She-ma'*, che del resto riprende elementi centrali della teologia deuteronomista: il possesso della terra (la Palestina), il mantenimento di questo possesso o l'esilio, sono legati alla fedeltà all'alleanza. La fedeltà o infedeltà all'alleanza, concepite — come abbiamo visto — come un atto etico-religioso del singolo al di fuori di qualsiasi mediazione politica,<sup>19</sup> ha però effetti po-

---

<sup>18</sup> Cf. M. PESCE, *Dio senza mediatori*, cit., pp. 91-92; 134-142; 160-169.

<sup>19</sup> Ai diversi movimenti corrispondono diversi modelli di rapporto tra *chaburah* e il potere politico esistente: dalla radicale separazione praticata a Qumran alla tendenza a proporsi la giudaizzazione della società e delle sue attuali istituzioni a partire dal movimento, come nel caso del fariseismo. I diversi movimenti si proponevano una più o meno radicale separazione rispetto ai non osservanti, una accettazione più o meno estesa, all'interno del corpo tradizionale di leggi, di usanze tradizionali, religiose o meno, di tipo popolare.

litici indiretti, in quanto provoca atteggiamenti di Dio, guida della storia. Anzi, la fedeltà all'alleanza e alla legge, proprio perché si situa all'interno del cordone ombelicale che collega Dio alla storia e viceversa, ha una valenza cosmica. Si comprendono così le affermazioni: su tre cose si regge il mondo: la torah, il servizio divino e la misericordia (Pirke Avot 1,2).<sup>20</sup> L'ebreo religioso fedele alla alleanza e alla torah, nelle sue piccole comunità all'interno di un mondo culturalmente altro e senza rapporto politico diretto con il potere, tuttavia regge il mondo.

#### IV. Dipendenze e differenze di Paolo rispetto alle concezioni politico-religiose del giudaismo

*1a.* Paolo eredita anzitutto la distinzione di statuto politico religioso tra ebrei e gentili e lo considera strutturale alla storia. Il vangelo, però, *che è l'annuncio dell'inizio della realtà escatologica*,<sup>21</sup> pone l'umanità in un nuovo statuto religioso che abolisce la differenza tra ebrei e gentili. La distinzione tra ebrei e gentili è per lui una delle divisioni strutturali di «questo» mondo che vengono abolite in Cristo (Gal 3,28-29). Cf. anche Rom 1,16-3,20 (in specie 1,16; 3,9) e 1Cor 1,22-24.

Ma ciò avviene non mediante l'inglobamento dei gentili nello statuto politico-religioso di Israele (ciò significherebbe l'instaurazione di un regno politico religioso ebraico nel mondo con la conversione al vero Dio di tutti i popoli),<sup>22</sup> né mediante l'inglobamento degli ebrei nello statuto politico-religioso dei gentili (cioè la semplice accettazione del diritto politico dell'impe-

<sup>20</sup> Non ha qui importanza sottolineare la differenza tra *torah* biblica e *torah* orale tipica di Pirke Avot.

<sup>21</sup> Non bisogna perdere di vista due concetti fondamentali: 1) che il vangelo è annuncio dell'inizio dell'*eschaton*, perché annuncia non solo l'imminenza del giudizio escatologico (1Ts 1,10; Rom 2,16) e l'avvento del Regno di Dio, ma anche l'inizio della risurrezione dai morti con la primizia della risurrezione di Cristo (1 Cor 15,20); 2) che Paolo comprende l'avvento dell'*eschaton* in base alle categorie bibliche della teologia della storia. Secondo la Sacra Scrittura ebraica l'*eschaton* si accompagna alla conversione universale dei gentili al Dio unico con l'adorazione a Gerusalemme che implica anche, se non un regno escatologico di Israele su tutto il mondo, almeno l'omaggio politico-religioso delle nazioni ad Israele (cf. Zacc 8,23; Is 45,14).

<sup>22</sup> Ciò significa che Paolo reinterpretava spiritualmente tutti i passi relativi all'*eschaton*, come ad esempio quelli sulla conversione escatologica dei gentili in cui si accenna anche ad un dominio universale di Israele. Lo stesso Israele e la stessa Gerusalemme necessariamente si trasformano nella chiesa realtà che anticipa l'*eschaton* (cf. l'interpretazione di Is 45 in 1Cor 14,23-24).

ro romano, con una posizione affine a quella degli erodiani o di un Flavio Giuseppe).

Ciò avviene, invece, mediante la dichiarazione della decadenza della validità di tutte le istituzioni che garantivano la distinzione tra ebrei e gentili. Si badi bene che tale decadenza vale solo nella realtà escatologica, e cioè solo nella *ekklesia*, non evidentemente nella realtà storica, di questo eone, ancora in vigore pur essendo già escatologicamente condannato.<sup>23</sup> Queste istituzioni che differenziano ebrei e gentili sono essenzialmente l'alleanza sinaitica, la legge ad essa collegata (cf. Rom 3, 21-26)<sup>24</sup> e la terra come luogo della promessa.<sup>25</sup>

*1b.* Ciò che differenzia la posizione di Paolo rispetto a quella di quegli ebrei come Flavio Giuseppe o Johanan ben Zakkai che accettavano il dominio politico romano, non è un minore o maggiore lealismo verso l'Impero, non una differente teoria politica, bensì il fatto che Paolo crede che l'*eschaton* sia già iniziato, mentre Giuseppe non lo crede. Il problema fondamentale per Giuseppe, come anche per Johanan ben Zakkai, nonostante tutte le differenze e la diversità di statura spirituale fra questi due, sta nel salvaguardare la permanenza della tradizione religiosa ebraica all'interno dell'impero. Per Paolo, invece, è quella della possibilità di predicare a tutti gli uomini, ebrei e gentili, nell'impero come anche fuori da esso, l'avvento dell'inizio dell'*eschaton*, della giustificazione degli empi in vista dell'imminente giudizio escatologico. Un avvenimento che rende superata la distinzione tra ebrei e gentili.

Non ci può essere dubbio alcuno dal punto di vista esegetico che il Paolo storico abbia creduto all'avvento imminente della fine della storia, ma anche coloro che resistono a questa evidenza, non possono sfuggire al fatto che il vangelo, in quanto

---

<sup>23</sup> La modificazione della struttura di questo eone non appartiene all'uomo, ma al solo Dio, cf. l'uso del verbo *katargeo* (Rom 6,6; 1Cor 1,28; 6,13; 15,24.26). Paolo è in una prospettiva essenzialmente non-politica. Nessuna trasformazione della storia è compito del credente.

<sup>24</sup> «Ora invece, indipendentemente dalla legge, si è manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla legge e dai profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono» (Rom 3,21-22).

<sup>25</sup> Da questo punto di vista si vede come lo *Shema'* non poteva essere mantenuto nel cristianesimo come preghiera fondamentale perché manteneva ancora come perenne lo statuto della differenziazione tra ebrei e gentili. Nel senso che manteneva il possesso della terra come elemento fondamentale della fedeltà all'alleanza.

tale, pone il credente nell'anticipazione dell'*eschaton*.

Qui sono due le affermazioni fondamentali da tener presenti:

a) che la chiesa è una realtà che non appartiene a questo eone, ma è anticipazione dell'*eschaton*;

b) che il potere politico appartiene a questo eone e non al mondo che verrà e tanto meno alla sua anticipazione.

Il concetto di «storia» che ci è consueto è inapplicabile a Paolo e ciò non è una semplice osservazione erudita. Nel nostro linguaggio comune non c'è altra storia che questa. In Paolo il concetto equivalente è quello di «questo mondo», «questo secolo» (*o kosmos outos, o aion outos*); «questo tempo» (*o nun kairos*) contrapposto a «la gloria che viene» (Rom 8,18). Paolo usa i termini *kosmos, aion, kairos*, che pure venivano usati nel linguaggio corrente e che perciò riflettono concezioni appartenenti ad una cultura non ebraica. Ma il proprium di Paolo, sta nello stravolgere tali concetti specificandoli criticamente mediante un aggettivo: «questo», che immediatamente relativizza la realtà cui si riferiscono rispetto alla realtà escatologica, che a «questa» realtà sta ormai per sostituirsi.<sup>26</sup>

2a. Paolo assume dalla tradizione ebraica palestinese e della Diaspora anche il modello religioso per il quale l'esecuzione della legge non ha alcun bisogno della mediazione politica, né delle istituzioni politiche, né di quelle sociali in genere. L'unica mediazione di cui c'è assoluto bisogno è il kerygma, la predicazione del vangelo, cui segue la fede, e la nascita della *ekklesia*, in cui il credente alimenta la propria vita di fede. È talmente vero che il credente può mettere in pratica l'amore come compimento di tutta la legge (Rom 13,10) e le norme di carattere etico che l'apostolo dà ai credenti (cf. 1Ts 4,1-2), indipendentemente da qualsiasi mediazione politica, che l'apostolo raccomanda persino di non ricorrere ai tribunali pubblici per risolvere questioni che insorgono tra «fratelli». Il credente che rimane nel vangelo (Fil 1,5; 1Cor 1,8), che rimane in Cristo, ha in sé e nella *ekklesia* ogni possibilità etica. Non dipende da condizioni esterne alla *ekklesia*.

---

<sup>26</sup> Ovviamente la contrapposizione «questo mondo» «il mondo che viene» è tipico della escatologia giudaica. Ma Paolo ritiene che l'avvento del mondo futuro sia già iniziato e che «questo mondo» stia ormai andando in rovina.

2b. Rispetto al modello ebraico della sinagoga e della *chaburah*, il «camminare» in Cristo dei credenti, il loro comportamento per «piacere a Dio» si differenzia da tre diversi punti di vista.

a) I gruppi religiosi ebraici tradizionali palestinesi si proponevano una radicale giudaizzazione della società, anche se questa, realisticamente, avveniva senza la mediazione del potere politico. Ma, nella misura del possibile, tale mediazione non veniva rifiutata. L'ideale rimaneva sempre quello di una società integralmente ebraica. Con i credenti delle comunità paoline, invece, non si può parlare in nessun modo di un ideale di cristianizzazione della società, e tanto meno dell'impero o del potere politico (*exousia*). Il motivo sta nel fatto che società e potere non sono entità cristianizzabili. In realtà non esiste, né può esistere, in Paolo il concetto di cristianizzazione. Esiste solo il concetto di evangelizzazione, che è un'attività orale, di tipo sacramentale (nel senso che l'apostolo presta la bocca a Dio che si fa presente nel cuore dell'uomo mediante la predicazione), che salva escatologicamente il singolo. Essendo attività che dipende essenzialmente dall'intervento di Dio, l'evangelizzazione non è un fenomeno che si possa diffondere nella società orizzontalmente, per comunicazione tra uomini di un modello di vita. Essa ottiene il suo effetto quando nel cuore del singolo nasce la fede come atto di risposta all'annuncio. Successivamente all'evangelizzazione viene amministrato il battesimo che deve comunicare al credente lo Spirito, che lo rende in grado di compiere la legge. L'obiettivo fondamentale del rimanere in Cristo, per il credente, è però di essere trovato fedele al momento della parusia e del giudizio (1Cor 1,8; Fil 1,6). Mi sembrano molto sintomatiche le indicazioni paoline per quanti hanno il coniuge non credente (1Cor 7,12-16). L'adesione della fede si radica nell'intimo del singolo. E Paolo sa molto realisticamente che il rifiuto del non credente può essere definitivo. Cosicché egli prevede due possibilità: quella di un'unione stabile con il non credente e quella del divorzio, nel caso sia il non credente a chiederlo. La vita cristiana si realizza indipendentemente dalla «cristianizzazione» delle fondamentali strutture sociali della società. È per questo che famiglia, *ethnos*, classi di età, clientela, stratificazione sociale, distinzione sessuale non costituiscono punto di riferimento essenziale, non offrono in nessun modo mediazione per l'evan-

gelizzazione.<sup>27</sup> L'affermazione di Gal 3,27-28: « quanti... siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo: non c'è giudeo né elleno, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio né femmina. Tutti voi infatti siete uno in Cristo Gesù », mostra infatti come le strutture fondamentali dell'organizzazione sociale non abbiano significato in ordine alla vita in Cristo.

b) Una seconda differenza sta nel fatto che la *ekklesia* non chiede alla *exousia* politica garanzie giuridiche di esistenza, come invece facevano le comunità ebraiche della diaspora. Il motivo sta nel fatto che l'*ekklesia* non è una realtà politica, non tende allo scopo di creare la possibilità di uno spazio culturale proprio in cui poter vivere secondo la normativa tradizionale ebraica, non tende neppure alla promozione sociale e politica dei membri dell'*ethnos*.

c) Ma c'è un'ulteriore differenza. Il rispetto della legge ebraica tradizionale si doveva tradurre necessariamente in organizzazione sociale, almeno nello spazio limitato di una comunità. Nel senso che il rispetto delle pratiche alimentari, delle feste e del riposo richiedono un minimo di struttura sociale e si traducono in cultura, cioè in un complesso di norme rispettate concretamente da un gruppo sociale in modo che esse costituiscano la base e l'ossatura di tutti gli aspetti della vita privata e pubblica. Questo non è il caso per le comunità paoline. Ciò non principalmente perché viene respinto tutto il tradizionale bagaglio di pratiche rituali ebraiche (anche se non viene in linea di principio vietato agli ebrei convertiti il rispetto di esse), ma soprattutto perché l'obiettivo della vita cristiana è per natura sua in traducibile in legge e in cultura. I capitoli 7 e 8 della *Lettera ai Romani* mostrano a sufficienza come il « camminare secondo lo spirito » (8,4) sia un dono continuamente minacciato dalla presenza della « carne » (« ma se lo spirito di colui che ha risvegliato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risvegliato Cristo dai morti vivificherà anche i vostri corpi morti mediante il suo spirito che abita in voi » 8,11). È più che ovvio che questo modello di vita non è traducibile in legge e neppure in cultura.

---

<sup>27</sup> In questo senso, la confusione, frequente nel linguaggio religioso cattolico contemporaneo, tra evangelizzazione e cristianizzazione, è un errore storiografico quando viene applicata a Paolo.

Perché tale modello non consiste primariamente nel proporre determinati precisi comportamenti, senza la cui ripetizione e accettazione pratica da parte di un gruppo sociale non si dà legge e soprattutto non si dà cultura. Il criterio perché un comportamento sia corretto da un punto di vista cristiano, non è la sua formale fedeltà ad una norma, ma il fatto che esso sgorgi o meno dallo spirito. È per questo che anche i più sublimi comportamenti etico-religiosi sono considerati in 1Cor 13 come sostanzialmente inutili se non sgorgano dall'amore cristiano, cioè dallo spirito di Cristo donato al credente. L'amore, per Paolo, non è una norma etica.

La radicale non traducibilità del «camminare secondo lo spirito»<sup>28</sup> in cultura è bene espresso dal principio pratico del «come se non», che Paolo esplicitamente consiglia come norma di comportamento anche nell'ambito delle principali strutture sociali. «Questo dico, fratelli: il tempo si è fatto breve. D'ora innanzi quanti hanno moglie [vivano] come se non l'avessero, quanti piangono come se non piangessero, quanti sono nella allegria come se non lo fossero, quanti comprano, come se non possedessero, perché passa la forma di questo mondo» (1Cor 7,29-31). Dai vangeli conosciamo abbastanza bene la soluzione che Gesù aveva dato, per sé e per il gruppo dei discepoli itineranti che lo seguivano, al problema del come vivere all'interno di una società pur proponendosi di uscire da essa radicalmente, cioè con la radicalità che implica la contrapposizione tra Regno di Dio escatologico e presente dominato dal maligno. Il discepolo itinerante, tramite gli inviti radicali della sequela (invito ad abbandonare famiglia, fissa dimora, beni e lavoro) viene posto in una situazione di marginalità sociale permanente. Il distacco dalla collocazione consueta nella struttura sociale e il discepolato non sono in funzione di una riaggregazione nella struttura sociale con una funzione socialmente riconosciuta e garantita. Non c'è riaggregazione sociale. Il discepolo, come Gesù, è un marginale perpetuo. Non acquista nella struttura sociale un ruolo riconosciuto.<sup>29</sup> Non si traduce in «cultura». Più dif-

---

<sup>28</sup> Non parlo di «cristianesimo» perché è un termine inesistente in Paolo. Il corrispondente più adeguato è per lui probabilmente «fede».

<sup>29</sup> Applico qui lo schema interpretativo triadico di Van Genneper per i riti di iniziazione, cf. *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Prospettive e problemi della comparazione*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25/1, Berlin 1982, pp. 351-389.

ficile, per me, è caratterizzare il modello di comportamento sociale proposto da Gesù ai gruppi di aderenti che egli aveva nelle varie località, e che non condividevano la condizione di predicatore itinerante dei discepoli a lui più strettamente legati. Essi costituiscono, da un punto di vista strutturale, l'equivalente delle comunità paoline rispetto a Paolo. L'apostolo, a mio avviso, è fondamentalmente fedele alla normativa di Gesù sugli itineranti (il lavoro, che Gesù vietava, è esercitato solo marginalmente da Paolo<sup>30</sup>). Ma alle sue comunità l'apostolo non presenta mai gli inviti radicali all'abbandono del lavoro, alla vendita di tutti i beni in funzione dell'itineranza e del discepolato, al distacco dalla famiglia e dalla casa. I credenti delle sue comunità continuano (come gli aderenti locali di Gesù) a vivere all'interno della propria condizione sociale. Solo devono vivere «come se non» vi vivessero perché ormai l'*eschaton* è arrivato e la struttura del mondo sta per finire. Non si può più vivere in sua funzione. Paolo vorrebbe che tutti fossero come lui (1 Cor 7,7) cioè un itinerante, un perpetuo marginale. Ma ciò non solo non è possibile ma neppure è voluto da Dio: da Dio ciascuno ha un suo *charisma* (ib.). Il credente della *ekklesia*, perciò, vive nell'attesa della fine<sup>31</sup> comportandosi già come se vivesse nell'*eschaton*. Nel kerygma e nella *ekklesia* egli sperimenta un anticipo di quella realtà escatologica che è chiamato a conservare nella propria vita. Egli perciò si comporta rispetto alla società come se non le appartenesse, perché la società all'*eschaton* non appartiene. È in questa prospettiva che appare del tutto coerente la famosa frase «il nostro *politeuma*, la nostra cittadinanza, è nei cieli» (Fil 3,20). Qui un concetto chiaramente politico, quello di cittadinanza, che simboleggia tutti i diritti di un uomo libero nella propria polis, e che certamente rappresenta lo status ottimale e ardentemente desiderato dagli ebrei della diaspora (come dimostrano, ad esempio, le vicende dell'ebraismo alessandrino) viene assunto e polemicamente spiritualizzato, per proporre al credente, come fine massimo, un obiettivo radicalmente non storico. Il luogo in cui il credente può raggiungere e finalmente esercitare i propri diritti, ed essere finalmente «cittadino» non è la storia, ma la realtà escatologica. Per Paolo è in-

<sup>30</sup> Cf. 2Cor 11,7-8.

<sup>31</sup> Colui «che attende il regno di Dio» (Mc 15,43) sembra essere in Marco il termine che indica gli aderenti locali di Gesù.

concepibile una lotta per affermare propri diritti in questo mondo, non soprattutto perché questo mondo è irreformabile (questa potrebbe essere la soluzione dello gnosticismo radicale), ma perché questo mondo è ormai finito, ed è possibile già vivere nella realtà definitiva.<sup>32</sup>

## **V. Uso cosmico e non politico dei concetti politico-religiosi ebraici ed ellenistici**

È strano quanto poco, normalmente, venga fatto uno studio dei *concetti politici* per chiarire il pensiero politico dell'apostolo. A questo scopo sarebbero necessari due livelli di analisi, qui impossibili. Anzitutto bisognerebbe a) esaminare quali siano i concetti centrali della teologia di Paolo per vedere poi b) quale ruolo giuochino, rispetto ad essi, i concetti politici, altrimenti si cade nell'errore di deformarne la dimensione e il significato. È però anche necessario che questi ultimi vengano confrontati da un lato con i concetti politici della tradizione ebraica sia palestinese che della diaspora, dall'altro con quelli del coevo pensiero politico ellenistico-romano. Mi limiterò a qualche spunto.

a) Una caratteristica fondamentale del pensiero teologico di Paolo, da un punto di vista formale, sta nella consequenzialità con cui ha volta per volta riorganizzato e trasformato logicamente e radicalmente tutto il bagaglio concettuale della sua formazione teologica ebraica in base al nucleo centrale del kerygma cristologico. La sua teologia perciò si caratterizza per la dia-

---

<sup>32</sup> Paolo conosce anche qualcosa di strutturalmente identico agli inviti radicali di Gesù agli itineranti. In 1Cor 3,18-19 consiglia: «se qualcuno fra voi pensa di essere sapiente in questo mondo, diventi stolto, per diventare sapiente. Infatti la sapienza in questo mondo è stoltezza di fronte a Dio». Qui il credente è invitato ad abbandonare le proprie certezze culturali per assumerne altre che gli appaiono stoltezza. In questo solo modo potrà poi diventare sapiente non più in questo mondo, ma nella nuova realtà escatologica, in cui il criterio è Dio. Ma la motivazione: «infatti la sapienza di questo mondo è stoltezza di fronte a Dio», presenta in modo antitetico le realtà «di questo mondo» rispetto a quelle della realtà escatologica, «di Dio». E ogni criterio di valore e di giudizio per Paolo è tratto dalla realtà escatologica ed è in funzione di essa. Del resto anche il brano autobiografico di Fil 3,7-10 ci presenta la stessa struttura del distacco (qui non da beni, ma dalle certezze teologico-religiose) in funzione di un guadagno che non si realizza all'interno della struttura sociale esistente, ma escatologicamente.

lettica tra un orizzonte ermeneutico formato dalla teologia biblico-giudaica tradizionale e i punti centrali della tradizione protocristiana (soprattutto la morte salvifica, la risurrezione, la seconda venuta di Gesù, ma anche alcune tradizioni liturgiche ed etico-religiose del gruppo storico di Gesù). La teologia ebraica tradizionale permette a Paolo la comprensione del fatto cristiano, ed è perciò il suo ineliminabile orizzonte ermeneutico. D'altra parte il nucleo protocristiano è la certezza in base alla quale egli rigorosamente riorganizza tutta la sua precedente tradizione. Essa ruota intorno alla concezione ebraica di Dio, ben espressa dallo *Shema*, e cioè l'unicità di Dio, l'elezione del popolo e l'alleanza, con la legge che ne consegue e con la distinzione fondamentale storico-salvifica tra ebrei e gentili. Di questa teologia fa strettamente parte l'escatologia, cioè la teoria dei personaggi escatologici e dei tempi finali, della conversione escatologica delle nazioni, della retribuzione, del giudizio finale, del Regno di Dio. Nel suo bagaglio teologico ebraico la dottrina politica non è centrale, ma è solo una conseguenza della teoria della distinzione tra ebrei e gentili nel piano storico-salvifico di Dio in questo mondo e, in secondo luogo, un elemento secondario della dottrina escatologica. Paolo fa parte di tendenze ebraiche che già hanno sostanzialmente depoliticizzato la missione religiosa di Israele nella storia. E la sua affinità con tendenze mistiche del rabbينismo (2 Cor 12,2-4) fa pensare che anche la sua escatologia ebraica fosse fortemente depoliticizzata e intesa in senso principalmente cosmico.

L'impatto che il nucleo cristologico provoca sulla sua teologia ebraica è dirompente. Il punto di Archimede sta tutto nella convinzione dell'avvento dell'*eschaton* con la risurrezione di Cristo. Da qui proviene ultimamente la relativizzazione dell'alleanza e della legge come pure della distinzione tra ebrei e gentili; relativizzazione, si badi bene, non per quanto riguarda il passato: la storia passata non è rinnegata, il giudaismo in quanto tale non è criticato. Si tratta di una relativizzazione per quanto riguarda il futuro e il presente escatologico.

Le categorie paoline centrali sono quelle legate al kerygma (elezione, fede, giustificazione, salvezza) e ai suoi elementi fondamentali: la teologia (che ripete i fondamentali concetti ebraici dell'unicità di Dio, del rifiuto dell'idolatria), la cristologia (che ruota attorno alla morte salvifica, la risurrezione, la seconda venuta e la preesistenza), la dottrina escatologica (i due eoni,

la retribuzione, il giudizio finale e il giorno dell'ira). I concetti antropologici, particolarmente importanti in Paolo (cf. *soma, sarx, pneuma, psyche*), costituiscono un'infrastruttura necessaria della dottrina su Dio, sulla giustificazione e sulla salvezza. La politica non costituisce tema teologico rilevante. Se guardiamo a Rom 13,1-7, dobbiamo concludere che la politica fa parte della riflessione su Dio, e in particolare di quel capitolo della teologia che riguarda l'intervento di Dio nella storia («non c'è potere se non da Dio»). Ciò concorda con lo schema delineato della teologia paolina: se nella teologia ebraica che Paolo condivideva prima della sua fede in Cristo, la politica aveva due luoghi fondamentali: la teoria della distinzione tra ebrei e gentili e le concezioni escatologiche, nella teologia del Paolo cristiano la politica può avere posto solo all'interno dell'escatologia, posto che egli ha abolito ogni distinzione tra ebrei e gentili, sottraendo all'elemento etnico ogni funzione determinante.

b) Ma vediamo qualche esempio di concetti politici. Tipica è la modificazione che subisce in Paolo il concetto di «regno di Dio» (*malkut ha-shammaim*), fondamentale per la concezione politico-religiosa biblica e giudaico-palestinese. Questo concetto esprime bene la inscindibile fusione di elementi politici e religiosi che sta al cuore delle aspettative ebraico-palestinesi. Dio verrà ad instaurare il suo Regno nel mondo e ciò implicherà anche una funzione tutta particolare di preminenza di Gerusalemme e di Israele sulle nazioni. Rispetto alla centralità assoluta che ha in Gesù,<sup>33</sup> il concetto di regno di Dio arretra in Paolo<sup>34</sup> ed è sempre una realtà escatologica e celeste, non un fatto che venga a modificare l'assetto attuale della storia.<sup>35</sup> Dio non è definito dalla sua *malkut* storica, ma da una *malkut* cosmica. Lo strumento della diffusione di questa *malkut* cosmica, si badi bene, è la *ekklesia* e non più l'*ethnos*, come nella visione biblico-giudaica. E l'appartenenza all'*ekklesia* avviene mediante l'accoglimento del kerygma orale, non per criteri sociali o politici (cf. 1Cor 1,26-30). Fondamentale è poi che il destino storico-politico della *ekklesia* non è essenziale per la vittoria della *mal-*

<sup>33</sup> Pur essendo il concetto di Regno di Dio in Gesù assolutamente religioso e non politico.

<sup>34</sup> È presente otto volte (inclusendo 2Ts 1,5).

<sup>35</sup> 1Cor 6,9-10 || Gal 5,21; 1Cor 15,24.50.

*kut* di Dio. La quale si realizza indipendentemente dalla diffusione della chiesa. Perché la diffusione della chiesa sulla terra è un fatto puramente storico, mentre il regno di Dio è non storico.

Lo scopo fondamentale non è l'instaurazione storica della *malkut* di Dio, che è una contraddizione in termini, bensì l'offerta della salvezza, mediante la croce di Cristo, dall'imminente giorno dell'ira (1 Ts 1,9-10).<sup>36</sup> L'*ekklesia* non è perciò luogo della signoria di Dio sulla storia, ma luogo dell'elargimento dello spirito ai credenti, che anticipano nell'*agape* l'*eschaton*.

Il brano di 1 Cor 15 in cui si parla di un periodo intermedio tra la risurrezione di Cristo e l'avvento finale del regno di Dio, periodo che possiamo chiamare regno di Cristo, durante il quale il *kyrios* elevato combatte contro le potenze demoniache fino ad annientare l'ultimo nemico, la morte, fino a sottomettere tutto a Dio (1Cor 15,20-28) non può far pensare ad uno spazio che si apre sempre di più all'attività politica del cristiano mano mano che le potenze vengono sconfitte. E ciò per due motivi. Perché tale lotta non è lotta della *ekklesia*, ma solo del *kyrios* celeste. In secondo luogo perché l'idea di un progressivo miglioramento delle condizioni sulla terra non è previsto dal testo. Probabilmente la definitiva sconfitta delle potenze avviene nell'ultimo periodo che sta nell'immediata vicinanza della fine, al momento della battaglia celeste escatologica (15,24-26).

Il concetto di «terra», così importante per le aspettative politiche dell'ebraismo palestinese, scompare in Paolo come tema centrale. Si pensi invece al ruolo determinante che esso conserva nella spiritualità rabbinica, dove la promessa della terra (il suo possesso politico) è il corrispettivo della fedeltà all'alleanza. Gal 4,24-26 sembra intervenire puntualmente per sostenere che il frutto di un'alleanza basata sulla legge è la schiavitù politica della Gerusalemme storica, mentre il frutto dell'alleanza nuova, basata sulla fede, è una Gerusalemme libera, ma non politica, non storica: la Gerusalemme celeste: «la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (4,26).

Se guardiamo poi a concetti greci quali *exousia* e *dynamis*, vediamo che in Paolo il significato più pregnante si ritrova fuori

---

<sup>36</sup> Cf. M. PESCE, *Ricostruzione del kerygma ai tessalonicesi sulla base di 1Ts 1,9-10*, in «Annali di storia dell'esegesi», 2(1985), pp. 23-47.

dall'ambito politico. La vera riflessione di Paolo non verte sul potere politico, ma sul potere cosmico. Su ciò che ha potere sulla creazione, sul cosmo (cioè sulla terra e sui cieli). Il centro della lotta per il potere non sta nella dimensione storica e politica.

## **VI. La chiesa luogo liturgico per la marginalizzazione dei credenti**

a) *La chiesa è essenzialmente una realtà liturgica: ekklesia*, assemblea. Una comunità locale paolina non è distinguibile sociologicamente per nessun'altra caratteristica se non di essere una assemblea di carattere liturgico che si riunisce periodicamente. Vi sono occasioni in cui si riunisce «tutta l'assemblea» (cf. 1 Cor 14,23), altre, su cui però siamo meno informati, in cui ci si riunisce probabilmente per funzioni più limitate, ma sempre finalizzate a scopi quali, ad esempio, la trasmissione di insegnamenti elementari di carattere religioso ai membri stessi della *ekklesia*. Si basi bene che la liturgia della assemblea non va affatto assimilata a quella di una messa cattolica di oggi, nel senso che non si svolge in un edificio ben caratterizzato esteriormente ed aperto a chiunque voglia entrarvi. La liturgia si svolge in edifici privati e soprattutto è limitata a coloro che hanno un preciso rapporto interpersonale fondato in primo luogo sull'accoglimento del kerygma, sul battesimo e su un'esperienza liturgica comune. Tutto ciò che la chiesa fa, lo fa riunita nell'assemblea liturgica, ad eccezione della sua unica attività ad extra: la predicazione del vangelo che è attività esclusivamente orale rivolta direttamente ad uditori da convertire. Non è improbabile che Paolo organizzasse anche una forma di scuola,<sup>37</sup> nel senso lato del termine, per la formazione dei suoi collaboratori nella cura delle numerose comunità. Le chiese perciò esercitavano essenzialmente due funzioni: quella dell'annuncio della salvezza in Gesù Cristo dall'imminente giudizio e quella della riunione liturgica probabilmente settimanale.

Ma la chiesa aveva anche una dimensione molto più che lo-

---

<sup>37</sup> H. CONZELMANN, *Paulus und die Weisheit*, in «New Testament Studies», 12 (1956), pp. 231-244; M. PESCE, *L'apostolo di fronte alla crescita pneumatologica dei Corinzi (1 Cor 12-14). Tentativo di analisi storica della funzione apostolica*, in «Cristianesimo nella storia», 3(1982), p. 23.

cale, se non universale. Le chiese paoline dipendevano dalla guida dell'apostolo coadiuvato da una serie di collaboratori, i quali, insieme con lui, costituivano il nucleo direttivo delle comunità, e perciò un'entità precisa e fondamentale della configurazione sociologica delle chiese. È importante che, dopo un primo periodo, in cui dipendeva dalla comunità di Antiochia, Paolo eserciti di fatto la sua funzione missionaria non solo indipendentemente da Antiochia, ma anche senza alcuna base o centro territoriale. Ciò significa che la dimensione direttiva delle chiese paoline è itinerante e dipende economicamente dal sostentamento delle comunità locali.

Proprio perché non ha altra forma di identificazione sociologica se non la riunione periodica liturgica, la chiesa, in quanto tale, in quanto comunità non ha rapporti con le realtà sociali e politiche. Il modello sociologico della *ekklesia* non è quello delle comunità ebraiche della diaspora che organizzavano tutta la vita dell'*ethnos* e i cui capi (*archontes*, *presbyteroi*, a seconda dei casi) riuniti in una gerusia rappresentavano tutta la comunità nei rapporti con l'autorità. Il modello è invece quello della *chaburah*, cioè di una comunità a scopi religiosi che si autogestisce, anche dal punto di vista economico.

b) Il rapporto che la *ekklesia* ha con la società è totalmente mediato dagli effetti che la liturgia provoca sul singolo. La riunione della comunità introduce il singolo nella realtà escatologica che si rende presente mediante lo Spirito nella comunità riunita. Come luogo dell'anticipazione dell'*eschaton* la chiesa pretende di essere uscita dalla «storia» (da «questo eone» secondo il linguaggio giudaico paolino), la chiesa è luogo di attesa, ma anche di sperimentazione, dell'uscita dalla storia. Sociologicamente, essa è perciò *il luogo della marginalizzazione del credente*.<sup>38</sup>

Nella liturgia il credente, sperimentando l'*eschaton*, si mar-

---

<sup>38</sup> In effetti la chiesa paolina, pur essendo esclusivamente una riunione periodica locale con una direzione non locale itinerante, è una realtà sociologicamente individuabile e perciò non è «fuori della storia». Pretende di esserlo perché sperimenta in anticipo ciò che già è nei cieli. Ciò significa che non si orienta ad assumere un ruolo nella società. Un concetto sociologico adatto ad esprimere questo fatto è quello di «marginalizzazione» perché individua la tensione dialettica ad uscire dalla collocazione consueta e dai criteri della struttura sociale, in vista di una realtà che non esiste sociologicamente, il regno di Dio celeste.

ginalizza e torna all'istituzione sociale con una tensione a realizzare in essa l'*eschaton* già sperimentato,<sup>39</sup> tensione che dovrà continuamente rinnovare attraverso successive marginalizzazioni liturgiche.

La liturgia restituisce alla società i singoli credenti modificati. Li restituisce periodicamente alla società ricollocandoli sempre nella medesima posizione e condizione sociale strutturale, ma con un atteggiamento diverso all'interno di quella. Per Paolo le leggi insite nelle singole istituzioni sociali (famiglia, schiavitù, proprietà) non possono mai essere assunte come criterio ultimo di valutazione etica. Le istituzioni in quanto tali vanno sottoposte ad un criterio esterno ad esse, non sono mai il valore ultimo. Ad esempio, se il non-credente vuole separarsi dal proprio coniuge credente, perché non ne accetta la nuova fede, quest'ultimo può accettare la separazione. L'istituzione matrimoniale non è il valore ultimo da rispettare.

La *ekklesia*, proprio per la sua duplice funzione liturgica e di evangelizzazione, non è una comunità ripiegata su se stessa, indifferente alle sorti degli uomini e preoccupata solo della propria salvezza. Le comunità paoline hanno una instancabile attività evangelizzatrice che sembra procedere autonomamente. E comunque Paolo si fa un vanto di cercare sempre luoghi in cui nessun altro abbia ancora predicato. La sua aspirazione è di arrivare alle estremità della terra, probabilmente anche per la convinzione che l'estensione della predicazione a tutta la terra coincida poi con l'avvento della fine (cf. Rom 11,25).

L'evangelizzazione, tuttavia, non è la «cristianizzazione» dei secoli successivi. È solo un'attività orale, comunicata direttamente ai singoli. È anche sintomatico che l'apostolo limiti la competenza propria solo ai membri della *ekklesia*: «spetta forse a me giudicare quelli di fuori?... Quelli di fuori li giudicherà Dio» (1Cor 5,12). La chiesa è per Paolo, molto realisticamente, solo una realtà minoritaria. La tensione alla predicazione universale non va nel senso di una tensione alla conversione tota-

---

<sup>39</sup> La chiesa paolina, pur essendo orientata esclusivamente all'attesa dell'*eschaton*, tuttavia ottiene, senza volerlo, un effetto modificatore sulla società che è provocato dalla marginalizzazione liturgica. È qui che si deve vedere l'inizio di quell'atteggiamento orientato verso la trasformazione della società, che diventerà poi centrale con il cadere dell'attesa dell'imminenza dell'*eschaton*. Si comprende così anche la continuità nell'evoluzione del cristianesimo primitivo.

le. La fede dipende da una scelta di Dio, imperscrutabile (cf. il lungo brano di Rom 9-11) e viene impedita da forze sovrumane, demoniache (cf. 2Cor 4,3-4). L'accettazione o il rifiuto della predicazione, per Paolo come per tutti i predicatori protocristiani, è l'anticipazione del giudizio escatologico. Colui che rifiuta l'offerta finale di salvezza, presente sacramentalmente nel kerygma, è escatologicamente condannato (cf. 1Cor 1,18; 2Cor 4,3). L'evangelizzazione non è solo momento di salvezza, ma anche momento di divisione.

L'appartenenza della chiesa all'*eschaton* e non alla realtà storica non è un elemento «demitizzabile» del cristianesimo paolino.

Nella misura in cui la chiesa non viene più considerata come anticipazione escatologica, non più come realtà solo liturgica, ma diviene una grandezza sociale che acquista il proprio posto in un mondo considerato stabile, è la stessa concezione del cristianesimo che viene a cambiare fisionomia. Demitizzare, o considerare secondario, marginale, in Paolo, l'aspetto escatologico, significa cambiare fundamentalmente tutto il cristianesimo paolino.

## VII. 1Cor 6, 1-11 e Rom 13,1-7<sup>40</sup>

### 1COR 6,1-11

Il brano di 1Cor 6,1-11 è di capitale importanza per l'atteggiamento teorico di Paolo di fronte alla *exousia*, al potere.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Sulla vastissima bibliografia cf. F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, cit., pp. 465-468; utili le recenti rassegne di A. MODA, *Il problema dell'autorità politica secondo Rom 13,1-7*, in «Nicolaus», 1(1973), pp. 280-293; M. PESCE, *Ricerche recenti sulla dimensione politica della vicenda di Gesù*, in *Conoscenza storica di Gesù. Acquisizioni esegetiche e utilizzazioni nelle cristologie contemporanee* (Biblioteca di cultura religiosa, 32), Brescia 1978, pp. 33-101; V. RIEKKINEN, *Römer 13. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion*, Helsinki 1980; J.V. PICCA, *Romanos 13,1-7. Un texto discutido*, Roma 1981; L. POHLE, *Die Christen und der Staat nach Römer 13. Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung*, Mainz 1984. Per l'esegesi cf. E. KASEMANN, *Römer 13,1-7 in unserer Generation*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 56 (1959), pp. 316-376; dello stesso autore, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1968<sup>3</sup>, pp. 204-222; P.F. BEATRICE, *Il giudizio secondo le opere della legge e l'amore compimento della legge. Contributi all'esegesi di Rom. 13,1-10*, in «Studia Patavina», 20 (1973), pp. 491-545; G. SEGALLA, *La struttura di*

Di fronte al fatto che alcuni membri della comunità di Corinto hanno fatto ricorso al tribunale della *polis* per risolvere una lite, Paolo afferma anzitutto che i fratelli non dovrebbero entrare in lite, in secondo luogo ricorda il principio cristiano fondamentale: «Perché non subire piuttosto ingiustizia? Perché non lasciarsi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?» (6,7-8). Ma nel caso che la lite sussista si deve trovare la composizione all'interno della *ekklesia* (tralascio qui di entrare nell'esegesi dei vv. 4-6, circa i membri della comunità in grado di risolvere la lite). L'apostolo vieta di ricorrere ai tribunali dei gentili.<sup>42</sup> La motivazione è di capitale importanza: «C'è tra voi chi, avendo una questione con un altro osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi. O non sapete che i santi giudicheranno il mondo?» (6,1); «un fratello viene chiamato in giudizio da un fratello e per di più davanti a infedeli» (6,6). Qui c'è un aspetto delle istituzioni pubbliche che non ha valore per la *ekklesia*. La motivazione fondamentale è tratta dal fatto che i gentili appaiono «ingiusti» e perciò incapaci di giudicare, mentre secondo la dottrina escatologica protocristiana i credenti, insieme con Cristo, giudicheranno il mondo (cf. Mt 19,28; Dan 7,22; cf. TgN Addit 27032 su Gn 28,3).

Nella *ekklesia*, anticipazione della realtà escatologica, sussiste una conoscenza della giustizia nettamente superiore a quella che sussiste nei tribunali della *polis*, dove chi giudica sono gli ingiusti (*adikoi*). Qui la dottrina paolina sulla perversione dei gentili (cf. Rom 1,18-32) trova applicazione in un giudizio negativo su una precisa istituzione pubblica.

La motivazione del divieto di ricorrere ai tribunali della *polis* (sono gli «ingiusti» a giudicare) evidenzia che la *ekklesia* non può proporsi una trasformazione in meglio di quei tribunali, mediante una loro cristianizzazione. La capacità di giudizio può cambiare solo se avviene il cambiamento dell'«ingiusto» in «santo», cioè solo mediante il kerygma e il dono dello spirito nel

---

Rom 12,1-15,13. *Uno studio preliminare*, «Studia Patavina», 27 (1980), pp. 607-612; dello stesso autore, *Kerigma e parenesi come critica alla prassi in Rm 12,1-15,13*. «Teologia», 6 (1981), pp. 307-329 (su Rm 13,1-7: p. 316); F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, cit., pp. 394-418.

<sup>41</sup> Anche F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, cit., pp. 409-410 attribuisce importanza fondamentale al brano per le concezioni di Paolo sul potere politico.

<sup>42</sup> È sintomatico che Paolo non usi neppure vocaboli che definiscano le istituzioni giudiziarie, ma nomini solo i soggetti che giudicano in quanto sono «ingiusti».

battesimo. Ma tale dono non garantisce un possesso materiale che automaticamente renda stabilmente giusto il giudizio del credente. Tanto è vero che nella comunità di Corinto questi fratelli che hanno citato in causa altri fratelli sono ben lontani dal comportarsi secondo il principio cristiano fondamentale del patire ingiustizia.

Il principio cristiano è in traducibile in legge, in istituzioni pubbliche, in cultura. E neppure può dar luogo ad una cristianizzazione delle istituzioni.

## ROM 13,1-7

Il mio tentativo è stato di configurare una concezione paolina del potere politico, partendo non dal brano di Rom 13,1-7, ma dal nucleo della teologia dell'apostolo<sup>43</sup> e dalle concezioni politiche del giudaismo palestinese e poi da un testo come 1 Cor 6,1-11 abbastanza chiaro nel suo senso complessivo. Ciò si rende necessario non solo a livello di metodo, ma anche perché Rom 13 presenta difficoltà 1) ad essere immediatamente armonizzato con la teologia paolina; 2) al livello della critica testuale. Ciò significa che è necessario uno sforzo di interpretazione che da un lato legga il testo alla luce dei principi generali della teologia paolina, dall'altro coordini questi principi al testo di Rom 13,1-7, uno sforzo interpretativo, cioè, che non travisi il testo, ma sappia individuarne la eventuale coerenza con la teologia dell'apostolo, senza ovviamente presupporla a priori e necessariamente.

### 1. *Carattere del passo*

1) Non ci sono istruzioni di carattere etico nelle lettere che non siano motivate da esigenze contingenti nelle comunità cui le lettere sono rivolte, in quanto le lettere non sono delle pre-

---

<sup>43</sup> Nel corso della discussione qualcuno ha obiettato che l'attesa della fine imminente sarebbe fondamentale solo per una lettera come 1Ts, ma non per la lettera ai Romani. Quand'anche il tema della fine imminente non fosse esplicitamente affermato in Rom, rimarrebbe da dimostrare che un simile silenzio debba essere interpretato alla luce di concezioni neotestamentarie più tarde de-escatologizzanti e non invece alla luce dell'escatologia di 1Ts. Tuttavia l'attesa della fine imminente è presente in Rom e proprio al v. 11 del cap. 13: «ora infatti la salvezza è più vicino a noi di quando credemmo». Ma anche 11,25 presuppone una concezione per cui la conversione dei gentili coinciderebbe con la fine; cf. R.D. AUS, *Paul's Travel Plans to Spain and the «Full Number of the Gentils» of Rom XI 25*, in «Novum Testamentum», 21 (1979), pp. 232-262.

sentazioni sistematiche, come invece poteva avvenire maggiormente al momento della fondazione delle comunità. È perciò da pensare che Paolo ritenesse importante per i cristiani di Roma in quel momento, che venisse sottolineata l'esigenza dell'obbedienza all'autorità e l'esigenza di pagare le tasse. Ma non conosciamo quale fosse la contingenza che rendeva necessario ribadire o chiarire questo punto. Non si può escludere che un insegnamento sul potere politico fosse consueto al momento della fondazione delle comunità, ma esso non risulta da 1Ts né da 1 e 2 Cor e Gal.

2) In secondo luogo, lo spazio che la tematica «politica» assume nella lettera è abbastanza limitato, anzitutto dal punto di vista quantitativo. Soprattutto, però, il tema non è affrontato in un contesto teologico. In Rom 1-3 l'apostolo espone fondamentalmente il suo vangelo, poi si addentra nella dimostrazione scritturistica (4-5) e nella descrizione della condizione dell'uomo giustificato (6-8), mentre i capitoli 9-11 trattano del problema di Israele. In nessuna di queste sezioni ha spazio alcuno la tematica politica. Ciò è una conferma di quanto abbiamo sostenuto finora, che cioè il tema politico è secondario nella teologia paolina, perché fa parte di quell'assetto di questo mondo che è ormai alla fine.

3) Da ultimo va ricordato anzitutto che Rom 13,1-7 non riguarda *il potere politico in sé*, bensì *l'atteggiamento del credente* nei confronti del potere. Lo scopo di Paolo non è di presentare una teoria sul potere, ma di invitare i cristiani ad un comportamento coerente con la propria fede, nel contesto di tutta una serie di consigli di comportamento sulle più disparate questioni, particolari e generali.<sup>44</sup> In secondo luogo è di capitale importanza che Paolo non si rivolga alla chiesa in quanto tale, alla *ekklesia* nella sua totalità, bensì ai singoli, come in tutte le esortazioni o normative di carattere etico. Ciò significa che non è la chiesa in quanto tale che ha un rapporto con il potere politico, bensì il singolo cristiano, e ciò in perfetto accordo con la natura della chiesa. In terzo luogo, quando l'apostolo interviene nelle questioni di comportamento, sceglie normalmente tra

---

<sup>44</sup> È vero che in Rom 13 esistono giustificazioni teologiche del comportamento dei credenti, ma ciò non trasforma il brano da «paranetico» in teologico (cf. E. KÄSEMANN, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, cit., p. 208: «Der Scopus der Stelle ist nicht lehrhaft, so dass in Paränese aus einem Lehrsatz abgeleitet würde»).

due diverse possibilità: in alcuni casi indica norme precise da eseguire (obbliganti a volte, oppure solo consigliate); in altri casi indica degli orientamenti generali, delle mete spirituali per la vita cristiana. In Rom 13,1-7 abbiamo delle pure e semplici norme: «ognuno sia sottomesso» (v.1); «pagate le tasse» (v.6). Cf. anche v.7.

## 2. La natura della sottomissione

L'esortazione e le normative di Paolo riguardano però solo tre punti di vista abbastanza circoscritti: la necessità di essere sottomessi al potere; la funzione dell'autorità nel punire i malfattori; la necessità di pagare le tasse.<sup>45</sup>

a) Paolo afferma la necessità di obbedire alla *exousia*, cioè a chi detiene il potere in quel momento, la giustificazione dell'obbedienza è assolutamente teo-logica:<sup>46</sup> «infatti non c'è *exousia* se non da parte di Dio». Proposizione che non va intesa nel senso di una dottrina di diritto naturale, né di diritto divino della sovranità. Paolo semplicemente afferma, e radicalmente, che qualsiasi potere, per il solo fatto di essere tale, cioè di essere solido e affermato, è tale perché così Dio ha disposto in quel momento. Siamo di fronte alla teoria esclusivamente teologica dell'ebraismo che vede nei fatti storico-politici una manifestazione della volontà di Dio, soprattutto quando si tratta di poteri a cui il popolo ebraico è sottomesso. Il libro di Daniele offriva una visione di teologia della storia che allargava questo principio a lettura degli eventi politici coevi, mentre suppo-

---

<sup>45</sup> Che Rom 13 non riguardi tutti i problemi relativi al potere politico, è confermato dal fatto che Paolo non affronti il tema della religione tradizionale del mondo greco-romano. Egli doveva necessariamente conoscere la valenza politica della religione tradizionale. La critica a questa religione era necessariamente implicita nel kerygma ai gentili: l'annuncio del giudizio finale di Dio, da cui Cristo salvava i credenti era accompagnato dalla presentazione del vero Dio che sarebbe insorto a giudicare; e fra i motivi per cui la collera di Dio si sarebbe manifestata sui peccatori quello fondamentale era appunto l'idolatria (cf. Rom 1-2; Gal 3, 8-11; 1Ts 1,9-10; 1Cor 12,1-3). Era proprio su questo punto che, fra breve, sarebbe insorta la massima opposizione nei riguardi dei cristiani. Il fatto che Paolo non intervenga su questo punto evidenzia il suo atteggiamento selettivo nei riguardi della questione della sottomissione al potere dei gentili. In ciò egli sta perfettamente nella tradizione dell'ebraismo che aveva sempre distinto l'ossequio al potere dei gentili nel cui ambito si trovava a vivere (sia in Palestina che nella Diaspora) dal rifiuto della loro religione.

<sup>46</sup> L'assenza di tematica cristologica non deve indurre a ritenere non-paolino il brano: il poter politico è una realtà di «questo» mondo, il quale tuttavia è voluta da Dio nel suo ordinamento politico.

neva fino alla fine dei tempi un dominio non ebraico sul mondo.

Paolo salta completamente il problema che oggi chiameremmo della legittimità del potere. Non c'è questione alcuna se la *exousia* sia legittima o meno. Essa semplicemente c'è. E questo solo fatto mostra che Dio la permette.

Per il credente è questa l'unica questione che deve interessare: di fronte alla scelta di Dio si tratta solo di rispettare la sua volontà. L'oggetto dell'obbedienza è Dio, non il potere in quanto tale.<sup>47</sup>

Il credente è totalmente obbediente. Ma bisogna intendersi sulla natura di questa obbedienza. Il termine che Paolo usa non è obbedienza (*ypakoe*), ma sottomissione («sia sottomesso», «sottomettersi» = *ypotassesthai*). La sottomissione è cioè, negativamente, assenza di ribellione: assenza di disobbedienza individuale o di azioni di ribellione tendenti al rovesciamento del potere esistente. Positivamente significa stare sempre alle decisioni che l'autorità prende. Ma non essendo *ypakoe*, non implica un'adesione interiore, una condivisione degli scopi dell'autorità.<sup>48</sup> È per questo che la sottomissione si può accordare anche con la convinzione di essere puniti ingiustamente e che quel determinato atto dell'autorità sia contro la legge di Dio, sia empio. Ciononostante il credente sta ugualmente sottomesso, perché all'autorità egli deve comunque sottomissione come a fatto voluto da Dio. È per questo che egli, di fronte ad un potere che lo vuol costringere ad atti in contrasto con la propria fede, o che lo punisce ingiustamente, o perfino lo condanna a morte, mantiene insieme sia l'obbedienza alla volontà di Dio (*ypakoe*) che lo spinge a perseverare nel comportamento che provoca la reazione del potere politico, sia la sottomissione al potere che lo punisce per quel comportamento. In questo caso la sottomissione significa accettare le decisioni dell'autorità, semplicemente per il fatto che l'autorità di cui gode il potere in quel momento è voluta da Dio.<sup>49</sup>

b) Rom 13 afferma che l'autorità ha la funzione di punire i malfattori. In ciò sembra manifestarsi una concezione della

---

<sup>47</sup> «Cosicché chi resiste all'autorità resiste all'ordine di Dio».

<sup>48</sup> Proprio per questo Paolo deve specificare che si deve sottomissione non solo per paura della punizione, ma anche *dia ten syneidesin* (v.5), cioè che si deve compiere il bene perché Dio lo vuole.

<sup>49</sup> Anche KÄSEMANN, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, cit., pp. 214-215, ha sottolineato la differenza tra «sottomissione» e «obbedienza».

giustizia pubblica ottimistica e non occasionale, anche se non necessariamente sistematica, che lascia stupito il lettore di oggi, ben consapevole della terribile debolezza etica delle istituzioni.

Ma abbiamo già visto che 1Cor 6,1-11 corregge questa errata impressione.<sup>50</sup> Non sono queste però le osservazioni utili alla comprensione del testo paolino. Ben più interessante è che il credente, nella misura in cui fa il bene (13,3) non deve avere più paura dell'autorità che punisce i malfattori. In sostanza il potere è qualcosa di estraneo al credente e alla *ekklesia*, e Paolo sa che essa è esposta alla «paura» rispetto al potere. Ma da questa paura è necessario liberarsi in un doppio modo. Da un lato, quel determinato potere storico, in questo caso il potere romano, è voluto da Dio nei suoi imperscrutabili piani, e perciò l'obbedienza è la condizione per rispettare ed accettare il piano di Dio; dall'altro, nella misura in cui il credente compie il bene, non solo si libera dalla paura («vuoi non temere l'autorità?» v.3), ma anche può sperare una lode da essa. Il problema rimane sempre quello di dimostrare un comportamento tale da attirare la stima dei gentili.<sup>51</sup>

c) Rom 13 afferma la necessità di pagare le tasse (e ciò rientra in pieno nella concezione gesuana dell'impero).<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Alla luce di 1Cor 6,1-11 le dichiarazioni di Rom 13,1-7 hanno un ambito di applicazione abbastanza limitato. La sottomissione al potere esistente non si basa sul riconoscimento della bontà politica, della funzione positiva dell'autorità, ma sulla teoria che il fatto stesso della sussistenza di un'autorità consolidata è segno della volontà di Dio. Ma il fatto che gli eventi siano voluti da Dio e che perciò sia necessario accettarli non significa affatto, per una mentalità giudaica, che essi siano buoni. Da Dio si accetta sia il bene che il male.

<sup>51</sup> L'affermazione è simile a quella di 1Pt 2,14 nonostante si sia spesso sottolineata la differenza di Rom 13,3b rispetto a 1Pt 2,13-17 (cf. F. PARENTE, *Il pensiero politico ebraico e cristiano*, cit., pp. 415-432; P.F. BEATRICE, *Il giudizio secondo le opere della legge*, cit., pp. 536-541). La divergenza fondamentale che si crede individuare tra i testi dipende sostanzialmente dalla lettura che si fa di Rom 13,1, dal modo con cui si intende che l'autorità viene da Dio. Ho qui cercato di mostrare come l'affermazione paolina va intesa non come un'affermazione atemporale di filosofia naturale, ma di teologia della storia: il potere dell'impero romano è voluto da Dio nell'ambito della sua imperscrutabile azione nella storia. L'obbedienza perciò è a Dio non al potere. In secondo luogo ho cercato di mostrare come nella misura in cui è ancora esistente, l'ordine voluto da Dio in questo mondo va rispettato, così come coloro che si sposano devono rispettare gli ordinamenti matrimoniali voluti da Dio in questo mondo, anche se nell'*eschaton* non ci si sposa e perciò sarebbe meglio che, nell'attesa della fine imminente, non ci si sposasse.

<sup>52</sup> E. KÄSEMANN, *Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13*, cit., pp. 215-216 ritiene che Paolo dipenda da «concezioni conservative di una visione della realtà che bisogna chiamare patriarcale, la quale — derivata dalla Diaspora — fonda teologicamente ordinamenti sociali». In ciò Rom 13 sarebbe strettamente parallelo agli inviti paolini alla subordinazione degli schiavi ai padroni e delle donne agli uomini. Io riten-

*In conclusione* il potere appare come un elemento estraneo alla *ekklesia*, e tuttavia voluto da Dio per i suoi piani.

Paolo sembra scrivere, in Rom 13, ad una comunità in cui possono esserci timori rispetto ad un potere che può opprimere la chiesa oppure tendenze alla disobbedienza motivate dal fatto che si tratta di un potere estraneo, dei gentili. La punta della raccomandazione sta probabilmente da un lato nel ricordare l'azione di Dio nella storia, di cui il potere è strumento, dall'altro nel liberare la *ekklesia* dalla paura invitandola ad un atteggiamento invece attivo che si proponga di ottenere la stima del potere.

Questa estraneità della *ekklesia* rispetto al potere non è solo strutturale, nel senso che il potere appartiene a questo eone, mentre la *ekklesia* è anticipazione di quello futuro, ma dipende anche dal fatto che, a differenza di quanto avverrà nei secoli successivi, il potere non è detenuto da cristiani, la cui politica religiosa, del resto, come si è visto, per principio non tende alla cristianizzazione delle istituzioni pubbliche, che sarebbe contraddizione in termini.

Questa estraneità ha anche un ulteriore aspetto: il potere è autonomo rispetto alla chiesa, in quanto è Dio che lo guida. Il credente, rispetto ad esso, ha solo un compito di sottomissione politica generica e un compito di pagare le tasse. Per il resto, si disinteressa del potere politico e della polis nelle sue strutture squisitamente politiche.

Il credente non ha una responsabilità verso la *polis*, di aiutarla ad esistere il meglio possibile.<sup>53</sup>

---

go invece che Paolo dipenda, sì, acriticamente da una cultura data (quella che Käsemann chiama «patriarcale»), ma che Rom 13 non contenga una semplice sanzione di ordinamenti esistenti. Infatti il potere politico *romano* è voluto da Dio nella guida che egli fa della storia, e per questo gli si deve obbedienza, in quanto voluto da Dio. In secondo luogo, il potere politico, in quanto elemento essenziale di «questo mondo» che ancora sussiste (pur essendo votato alla imminente distruzione) deve essere obbedito. Quando Paolo si riferisce alla vita del credente all'interno degli ordinamenti di «questo mondo», e non alla vita del credente nella realtà escatologica della chiesa, rimane legato alle sue concezioni sociali precristiane.

<sup>53</sup> Non ritengo che un testo come 1Cor 2,6-8 riguardi la teologia politica, anche se dagli anni Trenta agli anni Cinquanta la teologia protestante di lingua tedesca vi ha cercato a volte un correttivo alla teoria luterana sullo stato, considerata inadeguata a porre i cristiani in atteggiamento critico rispetto alle degenerazioni del potere. Nella misura in cui gli arconti di quel testo fossero potenze demoniache che influenzano gli arconti umani responsabili della crocefissione, si avrebbe anche un accenno di riflessione critica di Paolo sullo stato, che andrebbe a correggere il passo di Rom 13,1-7 dove l'apostolo sembra non fornire strumenti per un atteggiamento critico rispetto al potere. Personalmente ritengo più probabile vedere negli arconti delle autorità ebrai-

## VIII. Chiesa e società

### *Ambivalenza dell'atteggiamento del credente rispetto alle istituzioni della società*

L'atteggiamento del credente rispetto alle principali istituzioni sociali è ambivalente. Da un lato Paolo invita a rispettare l'ordine sociale esistente (subordinazione della donna all'uomo, dello schiavo al padrone) dall'altro i rapporti che nascono dallo stare «in Cristo» e i principi teologici paolini centrali sono tali da stravolgere i rapporti abituali (cf. Gal 3,26-29).

Il testo più importante per le motivazioni teologiche (da un punto di vista teologico cristiano e non da quello di una accettazione acritica degli ordinamenti sociali esistenti) che giustifichino gli orientamenti pratici dati da Paolo è 1Cor 7,17-24. Proporsi di cambiare la propria condizione sarebbe un preoccuparsi di obiettivi mondani che non sono più quelli del credente, tutto orientato alla realtà escatologica. In secondo luogo la condizione in cui uno si trovava al momento della chiamata è voluta da Dio e ad essa perciò non ci si deve sottrarre. Siamo perciò di fronte a motivazioni esclusivamente teologiche e non sociologiche. Vediamole in dettaglio.

Il credente deve porsi nella condizione di non preoccuparsi delle «cose del mondo», ma delle cose di Dio (7,32-33). Ormai, infatti, le «cose di Dio» sono quelle della realtà escatologica che già si è fatta presente, mentre «le cose del mondo», che appartengono a «questo mondo» transeunte, non sono quelle di Dio. Questo orientamento spirituale generale si traduce in una norma concreta: chi non è sposato sarebbe meglio non si sposasse, cioè non entrasse in una struttura sociale precisa che obbliga a comportamenti in funzione del mondo presente. In tutti gli altri casi, in cui cioè il singolo si trova già in una situazione so-

---

che, responsabili indirettamente della crocefissione (che anche 1Ts 2,15 attribuisce ai «giudei» senza distinguere), perché è difficile attribuire al potere politico romano quella sapienza che è il tema centrale del passo. Ma queste precisazioni esegetiche non cambiano la tesi centrale di Paolo. Che le autorità politiche (gli arconti) siano o meno influenzate da potenze demoniache, nulla cambia rispetto al fatto che l'autorità è voluta da Dio. Non è il comportamento più o meno corretto dell'autorità che autorizza una maggiore o minore obbedienza. Tutto sta nel fatto che essa, comunque, è voluta da Dio nel senso che egli la permette e se ne serve nel suo dominio sulla storia universale.

ziale precisa, la norma pratica è: «ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato» (7,20), che era stata anche giustificata teologicamente poco prima: «ciascuno continui a vivere secondo *la condizione che gli ha assegnato il Signore* (letteralmente: «altrimenti, come il Signore diede in sorte a ciascuno, come Dio chiamò ciascuno, così cammini») così come Dio lo ha chiamato» (7,17). Da ciò deriva la conseguenza pratica: «sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, *profitta piuttosto della tua condizione*. Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore è un liberto affrancato del Signore» (7,21-22). Il consiglio di profittare della condizione di schiavo è particolarmente significativo. Evidenza che il credente abbandona completamente l'obiettivo fondamentale di ogni struttura sociale, quello cioè di salire nella stratificazione sociale e di perseguire l'onore in essa. Il punto di riferimento del credente non è più la stratificazione sociale. Il *politeuma*, la cittadinanza, del credente è la futura realtà escatologica (Fil 3, 20), che nella *ekklesia* già si realizza. Ma la *ekklesia*, si badi bene, è una realtà esclusivamente liturgica, non è un fatto sociale che voglia entrare in dialettica istituzionale con altre realtà sociali. Le motivazioni teologiche di Paolo non hanno perciò lo scopo di sanzionare la struttura sociale esistente.

Tuttavia una volta che fosse venuta meno nel cristianesimo primitivo la tensione all'attesa escatologica e che perciò venisse perduta di vista sia la transitorietà dell'assetto storico esistente, sia la natura escatologica della chiesa, era quasi inevitabile che le norme pratiche che erano conseguenza di quelle motivazioni teologiche ora non più presenti, si trasformassero in sanzione dell'esistente. Le norme paoline circa la subordinazione della donna all'uomo (1Cor 11,3.7-8; 14,34-35), dello schiavo al padrone (Filem), del suddito al potere politico (Rom 13,1-7), una volta persa di vista la transitorietà dell'ordine esistente, diventavano il supporto di un ordine sociale. Mentre d'altro verso tutte le norme relative all'indipendenza della *ekklesia* rispetto al potere e alla società slittavano inevitabilmente verso la proposta di istituzioni alternative a quelle statali. La chiesa, da realtà puramente escatologica che vive nella marginalità sociale, diveniva una istituzione che deve trovare una propria collocazione all'interno della struttura sociale. Nasceva così inevitabilmente il problema della subordinazione tra i due poteri. Mentre nelle

comunità paoline non si poteva trattare di conciliazione o di subordinazione, perché la chiesa si situava fuori della storia e non aveva all'interno dell'architettura del potere e nella società nessuno spazio da occupare o interlocutore da scegliere.

Una tendenza a questo passaggio di piano si ha già nelle lettere paoline più tarde, come Efesini e Colossesi, di cui oggi molto spesso si dubita l'autenticità e soprattutto nelle pastorali, di tarda scuola paolina, che riflettono l'assetto di chiese allo scorcio del I secolo. I brani di 1Tm 6,1-2; 17-19 mi sembrano molto significativi da questo punto di vista: le esortazioni all'obbedienza sono rivolte solo agli schiavi, quasi a significare una sanzione della struttura sociale; al ricco basta essere generoso e pronto a dare. Le motivazioni escatologiche sulla transitorietà dell'attuale assetto sono scomparse.

*Il vantaggio che può venire alla società e al potere politico dal comportamento del credente e la lode che da questi può venire al credente.*

La chiesa, in quanto tale non ha un rapporto né con la società né con il potere politico. I singoli però sì, (Rom 13 — abbiamo visto — è un'esortazione rivolta ai singoli, non alla comunità in quanto tale). Il singolo è chiamato a vedere nelle realtà future, celesti, il proprio imminente destino, la propria cittadinanza; è invitato a non proporsi scopi terreni, a vivere come se non vivesse all'interno delle realtà sociali, le quali sono organizzate secondo strutture sociali, etniche e sessuali alle cui logiche il credente non è più sottomesso (Gal 3,26-29). Tuttavia il comportamento che sgorga nel credente dalla sua fedeltà agli impulsi dello spirito è un comportamento aderente alle massime aspirazioni etiche del cuore dell'uomo e della legge ebraica, cosicché il credente (aldilà dell'ammirazione che necessariamente suscita nei non prevenuti, e aldilà dell'appoggio che ciò dà all'evangelizzazione) *di fatto* produce un beneficio nella società.

Ma questa affermazione non può essere lasciata senza precise differenziazioni. Non è valida in generale.

Rispettare la funzione giudiziaria del potere, pagare le tasse e avere comportamenti buoni non punibili in base alle leggi esistenti è certamente un beneficio per le istituzioni pubbliche. D'altra parte l'atteggiamento del cristiano nei riguardi delle principali strutture sociali (la stratificazione sociale in schiavi e libe-

ri, le leggi matrimoniali, le divisioni etnico-culturali, la religione ufficiale) è ambivalente. Se, da un lato, il comportamento cristiano non deve mai portare al rovesciamento o alla modifica di tali strutture, che in quanto appartenenti a questo eone stanno andando in rovina, dall'altro egli deve vivere in esse «come se non» vi vivesse. Dal primo punto di vista il suo comportamento porta ad un sostegno delle strutture sociali esistenti. Dal secondo può provenire sia una tendenziale modificazione (si pensi al rapporto tra schiavi e padroni o tra marito e moglie nel caso che ambedue le parti siano cristiane: pur rimanendo invariati i rapporti giuridici o comunque formali, nasce un comportamento radicalmente diverso), sia una radicale contestazione (come nel caso della religione ufficiale o della religione prevalente, visto che l'evangelo include necessariamente una radicale critica alle religioni, considerate tutte sotto il comun denominatore critico del concetto giudaico di «idolatria»).

Le motivazioni dell'atteggiamento verso le istituzioni sociali sono in Paolo teologiche ed escatologiche (rimanere nella condizione data, perché è stata data in sorte dal Signore, meglio: è la *parte assegnata* dal Signore; vivere «come se non» si vivesse all'interno delle determinate situazioni di questo mondo), non sociologiche. Siamo di fronte a categorie che dovrebbero garantire una libertà rispetto alle forme sociali storicamente date, perché la normatività non sta nelle istituzioni, ma nella volontà di Dio. Ad essere normativo non è il contenuto della scelta di Dio, ma il fatto che egli abbia posto l'uomo in quella tale condizione. In realtà però Paolo mostra di non ritenere affatto contraddittoria la coesistenza del principio fondamentale di Gal 3,26-29 («in Cristo non c'è ebreo né elleno, né schiavo né libero, né maschio né femmina») con la convinzione che la configurazione di determinate istituzioni sociali fosse volontà di Dio immutabile. Il caso della subordinazione della donna all'uomo è il più chiaro. Per Paolo è un volere di Dio iscritto nella creazione (1 Cor 11, 3.7-8). Come sta insieme allora l'abolizione della distinzione maschio-femmina in Cristo, con la subordinazione della donna all'uomo? La spiegazione va trovata in un rapporto dialettico esistente in Paolo tra «trascendenza» culturale e «dipendenza» culturale. Il nucleo centrale della teologia cristiana paolina porta ad affermazioni e comportamenti che trascendono radicalmente le norme degli ordinamenti sociali perché riguardano la realtà escatologica che sta per sostituirsi totalmen-

te all'ordinamento di «questo» mondo. Quest'ultimo, tuttavia, continua ad esistere, nel frattempo, ed in esso valgono le leggi che regolano la convivenza delle tre fondamentali coppie di opposti: ebreo-gentile; maschio-femmina; padrone-schiavo. E Paolo nella concezione di «questo» mondo continua a dipendere dalla propria cultura. Dal nucleo cristiano della sua teologia Paolo non trae per lo più conseguenze critiche per l'ordinamento sociale esistente, ma solo per la realtà intercomunitaria in cui si anticipa l'*eschaton*. La società sembra rimanere sotto la legge di questo mondo che sta per finire.

## Replica a Mauro Pesce

GIANFRANCO FIORAVANTI

Partendo da ciò che ci ha detto Mauro Pesce, mi sembra si possa trarre almeno una conclusione: non è possibile, partendo dai testi di Paolo, fondare una teologia del potere o costruire modelli di rapporto tra Vangelo e potere, tanto meno tra chiesa e potere. A differenza che nel giudaismo non è reperibile in Paolo l'ideale di una cristianizzazione della vita quotidiana, quindi della società e, potendo, dello stato. Il kerygma sembra attraversare le stratificazioni ed i legami sociali non prescrivendo modificazioni: ciò che emerge è la «libertà» interna della comunità cristiana (i precetti della legge sono inefficaci, e quindi cadono in prescrizione).

Ma anche se è vero che la predicazione non impone modificazioni sociali, questo non vuol dire che non ne produca effettivamente. In questa prospettiva non sarebbe neppure corretto costruire, a partire dai testi di Paolo, un modello di «marginalità» della comunità cristiana rispetto al potere. L'effettiva marginalità iniziale, infatti, sembra paradossalmente essere stata un motivo fondamentale di incidenza, essersi tradotta in una capacità di espansione non ristretta a particolari segmenti della società (laddove la «giudaizzazione» totale di parti della società è rimasta effettivamente marginale). A lungo andare questo si è tradotto nell'indebolimento di vecchi legami, comportamenti, istituzioni e nella fondazione di nuovi.

La ricaduta culturale del kerygma che è anche, a diversi livelli, conflitto con il potere ed acquisizione di potere, mi sembra inevitabile. Così però siamo rimandati, per usare un po' di retorica, a navigare senza bussola nel gran mare della storia, ovvero siamo messi di fronte senza molte certezze alla estrema

varietà e ricchezza di soluzioni (teoriche e soprattutto pratiche) date dalla chiesa (o meglio dalle chiese) al problema del rapporto con il potere politico, nel corso dei secoli e nelle diverse parti del mondo.

In questa molteplicità di modelli, spesso tra loro conviventi, uno però ad un certo momento ha preteso di presentarsi come unico, assoluto e normativo. Costruito intorno alla fine del XIII secolo inglobando e trasformando ampie sezioni del pensiero filosofico antico, rafforzato e forse più consapevolmente «politicizzato» dalla seconda Scolastica, si presenta come un sistema onnicomprensivo di coordinamento gerarchico tra natura e grazia, ragione e rivelazione, stato e chiesa. Il concetto di legge di natura funziona qui da cerniera; esso infatti prescrive con la astorica assolutezza delle scienze naturali comportamenti individuali e collettivi (anche se, almeno nelle sue formulazioni iniziali, proibisce il divorzio, ma ammette la schiavitù) e fornisce alla chiesa lo strumento per legittimare il potere politico e fondare un proprio diritto di intervento e di controllo. È la chiesa, infatti, che come depositaria della rivelazione, perfezionamento e correttivo della ragione, è la sola legittima interprete della legge di natura.

Pur nella consapevolezza di star schematizzando al massimo, mi sembra sia questo il modello che ha preteso di guidare negli ultimi secoli la «ricaduta» culturale della evangelizzazione; e lo abbia fatto soprattutto escludendo, bloccando sia le esperienze che la riflessione su queste esperienze. Per finire due domande: 1. Quanto ancora funziona questo modello? (si tratta certamente di un modello teoreticamente «forte»); 2. per liberarsene non è forse il caso di volgersi di più alla storia delle chiese e meno alla filosofia, alla teologia, alla esegesi?

**CRISTIANESIMO E POTERE:  
SPUNTI DI RIFLESSIONE  
PER I SECOLI II-VI**

FRANCO BOLGIANI

0. Se ho inteso bene il senso del documento che ci è stato inviato in vista di questo convegno su *Cristianesimo e potere*, l'idea che mi sembra di poterne ricavare è:

- 1) che il modo tradizionale di affrontare il problema della ispirazione «cristiana» di un partito o movimento politico — e diciamo pure, in senso lato, della «politica» *tout-court* — non è più recepibile essendo stata messa in crisi quella «dottrina sociale» che era la base dei movimenti democratico-cristiani precedenti;
- 2) che occorre per altro individuare una nuova legittimazione cristiana della teoria e della prassi politica atta a mettere in chiaro e criticamente impostare il problema di come *oggi e domani* si definiscano i rapporti fra esercizio del potere ed ispirazione religiosa.

Ciò sembra per altro richiedere che questo problema, prima di essere diciamo «tematizzato», sia correttamente «storizzato»: ciò che significa, ancora una volta, piaccia o non piaccia, procedere ad interrogarsi prima di tutto su come le cose si siano andate ponendo nello «ieri», nella lunga storia cioè del cristianesimo e della chiesa, ossia dalle origini al sempre più netto definirsi di una «struttura» o di più «strutture» di chiesa, fino al passato a noi più prossimo. Chi pensi di tacciare di vieto e vergognoso storicismo questa preliminare operazione è invitato a suggerirne una migliore: a condizione che questa non sia, come invece talora è, una costruzione deduttiva da un «passato-presente» atemporale, che serve solo a manipolare arbitrariamente i dati ed i fatti, incasellati a piacimento nel sistema artificialmente escogitato.

Il documento di base proposto alla nostra attenzione afferma che le motivazioni di una nuova legittimazione sarebbero, per un credente, da ricercarsi nel dato biblico fondamentale. Questo «dato» viene individuato nella continua e parallela affermazione dell'esigenza, da un lato, del potere necessario, e della sua contestazione profetica dall'altro. Di questa dialettica si accennano le radici veterotestamentarie e se ne sottolineano poi fortemente i tratti neotestamentari, che il documento individua in quello che sinteticamente definisce il «dualismo introdotto dal Nuovo Testamento».

Organizzando la discussione sul tema, Paolo Prodi aveva pensato di affidare a me il compito di trattare «l'esperienza dei Padri della chiesa che hanno vissuto — cito il documento — l'esperienza più vicina alla nostra attuale nel rapporto con il sistema pagano del potere e con lo sviluppo della ipotesi di un 'potere cristiano'».

Dichiaro subito che deluderò chi si aspettasse da me un compiuto intervento su questo vastissimo tema anche solo dal punto di vista storico (l'unico a cui del resto per ragioni di competenza non potrei che limitarmi), sia perché la sua stessa formulazione non mi risulta pienamente persuasiva sia perché vorrei cercar di ben distinguere il piano della pur sommaria presentazione storica da quello della riflessione attualizzante a cui il documento preparatorio ci provoca. Il mio intervento prevede pertanto due parti e tenterà:

a) da un lato di indicare solo alcune linee generali di ricerca su questo tema, tanto trattato per singoli punti quanto spesso disinvoltamente sintetizzato o concentrato in visioni d'insieme che accanto ai pregi della suggestività hanno però anche i fortissimi limiti della generalizzazione e della unilateralità;

b) porre successivamente, in modo sintetico, alcuni interrogativi riguardanti i criteri di impostazione del documento che ci è stato inviato, sforzandomi di farne emergere quelli che possono esserne, a mio avviso, gli assunti ideologici, a quali esiti di fatto esso può condurci, per accoglierli o rifiutarli o, eventualmente, per andare al di là di essi.

**1.** Alcune linee di ricerca dunque sull'aspetto storico del problema. Per questa parte la mia esposizione, è bene non dimenticarlo, tien dietro alla esposizione densissima e provocatoria che ha fatto Mauro Pesce. Il quale si è limitato per altro ad ana-

lizzare il tema perseguendo una linea teologico-storica, quella di Paolo (ulteriormente «teologizzandola» in senso radicale? non so), linea per certi aspetti risultata vincente (ma non su tutto e comunque su tempi assai più lunghi di quello che si potrebbe immaginare): non la sola esistita originariamente però e, in ordine alla impostazione del problema così come ci è stato proposto, sicuramente tale da porci l'interrogativo sul *se* e sul *come* essa sia stata autenticamente recepita.

Veniamo comunque a quell'aspetto del problema che, per suddivisione di periodizzazioni storiche, mi è toccato in sorte.

Ho detto prima che vorrei distinguere per correttezza e chiarezza l'esposizione storica dalla successiva, pur necessaria, riflessione attualizzante. Proprio per questo vorrei, sempre in via preliminare, denunciare due punti di vista interpretativi, assai affermati e consolidati, ma rispetto ai quali occorre essere giustamente critici per evitare una falsa impostazione delle questioni e, d'altro canto, per non cadere in semplificazioni buone magari per le attualizzazioni a buon mercato (proprio quelle che vorrei evitare nella seconda parte del mio intervento) che sono inadeguate e sostanzialmente improduttive.

La prima pregiudiziale rispetto alla quale occorre, sul piano storico, essere critici, è quella che pretende di stabilire una essenziale cesura fra Nuovo Testamento e riflessione dottrinale, prassi di interventi e produzione documentaria della chiesa più antica. Questa cesura è sovente stabilita, anche se non sempre in modo dichiarato, dai teologi su una base che è in sostanza confessionale. O perché la documentazione neotestamentaria è definita «ispirata» e pertanto da analizzarsi secondo prospettive proprie e con l'uso di strumenti congrui al criterio della ispirazione; oppure perché — da una opposta, ma egualmente confessionale prospettiva — la chiesa antica risulterebbe di fatto, come già aveva sostenuto il fondatore della storia ecclesiastica di tipo moderno, Ferdinand Christian Baur, il frutto di una sintesi di opposti elementi gesuanici e paolini sintetizzati e superati nel petrinismo ecclesiastico e implicherebbe pertanto fattori più o meno estranei al puro «evangelismo» essenziale; o ancora perché, secondo la nota sentenza di Alfred Loisy, «Gesù proclamava il Regno e ne è venuta fuori la chiesa».

Certamente nelle due ultime tesi predette, quella che può esser fatta risalire a Baur e quella che si illustra simbolicamente del nome di Loisy, esistono indubbi elementi di verità: sarebbe pe-

rò del tutto acritico assumerle come strumenti di analisi globale. (Della prima tesi, quella che fa ricorso al criterio teologico della «ispirazione», lo storico in quanto storico non è in grado di servirsi, mancandogli gli strumenti per una sua seria verifica sul piano dei dati e dei fatti. Semmai ne parli chi è teologo).

Ora l'artificiosità di una tale netta cesura, introdotta fra Nuovo Testamento e chiesa dei primi secoli, negativa anche ai fini di una indagine storica sul tema cristianesimo-chiesa / potere, è ad esempio dimostrata all'evidenza dal problema della formazione storica del canone del Nuovo Testamento. Questa ebbe infatti il suo momento decisivo nella seconda metà del II secolo d. C., allorché *certi* scritti di età che diciamo «neotestamentaria» divennero «Sacra Scrittura», al medesimo titolo della fino ad allora unicamente riconosciuta «Scrittura» (cioè quegli scritti che *noi cristiani* chiamiamo «Antico Testamento»): storia della formazione di una silloge che per certi scritti di età «neotestamentaria» si prolunga talora anche fino al IV secolo, ed in certe cristianità anche oltre tale data. L'artificiosa separazione prima denunciata, fra Nuovo Testamento e chiesa antica, non solo dimentica che il Nuovo Testamento è esso stesso il prodotto e l'opera di selezione compiuta dalla (o dalle) chiesa(e) antica(che), ma ha introdotto, sul piano storico, una serie di distinzioni tanto radicali quanto artificiali fra contenuti dottrinali e varie forme di prassi di cui sono testimoni i documenti finiti, per varie ragioni, nella silloge che chiamiamo «Nuovo Testamento», considerati diversi o contrapposti ad una varietà di dottrine e di prassi delle chiese degli almeno due o tre primi secoli, che da dottrine o prassi neotestamentarie variamente si allontanerebbero. Certamente nella documentazione, nelle idee, nella prassi dei secoli II e III entrano temi, argomenti, risoluzioni che, materialmente considerati, non erano ancora presenti nei documenti del I secolo ed in quelli della prima metà del II. Ma queste «novità» sono le novità introdotte dallo sviluppo storico cui sono andate incontro le varie chiese e correnti cristiane lungo il tempo successivo, chiese che si sono pensate in continuità ed in stretta dipendenza da fattori dottrinali e storici antecedenti e che una supposta cesura con il passato, consolidatosi ormai in un «libro», non hanno mai accettato di prenderla in considerazione.

La controprova di tutto questo si è avuta quando di fronte

al costituirsi con una certa organicità del patrimonio letterario che si riteneva «apostolico», si sono determinati vistosi fenomeni di «selezione» a vantaggio di certi testi o tradizioni contro certi altri, fenomeni di cui l'esempio più significativo e impressionante è rappresentato dal caso di Marcione verso la metà del II secolo. È questa, come si sa, la ragione in base alla quale Hans von Campenhausen ha ritenuto di poter individuare il momento decisivo per la formazione del canone neotestamentario nella risposta ecclesiastica a Marcione. Tesi che è, secondo me, troppo restrittiva, anche se il caso di Marcione e la selezione documentaria da lui operata rappresentano per antitesi un dato importante nella storia della formazione del canone delle Scritture cristiane. È comunque per questa via, in ragione del radicalismo marcionita e della risposta ecclesiastica, che si è finito per giustificare teologicamente, a secolo II avanzato, l'idea, divenuta poi corrente, che certi scritti che chiamiamo in modo abbastanza improprio di età «neotestamentaria» andassero distinti a tutti gli effetti, anche sul piano storico, da altri scritti cristiani antichi coevi ai primi o di poco successivi: donde poi anche quella partizione artificiale fra Nuovo Testamento (identificato con il «vero» cristianesimo) e chiesa antica, quale inizio di una del tutto diversa età storica.

2. Il secondo presupposto che conviene sottoporre a critica dal punto di vista storico, è rappresentato dalla nota semplificazione — uno degli *slogans* correnti, come li definiva Hubert Jedin — che separa, fino a contrapporla, età precostantiniana (e quindi cristianesimo e chiesa precostantiniani), da età, cristianesimo e chiesa postcostantiniani. Uno *slogan*, una semplificazione che ha certamente, come già riconosceva Hubert Jedin, per questo come per altri *slogans*, una sua certa qual verità, ma che è indubbiamente inadeguato se assunto per valutare e giustiziare l'intera storia della chiesa da Costantino in poi fino alla Riforma protestante e magari fino al Vaticano II.

C'è di più. Non solo esso è inadeguato, ma è anche, al limite, criterio storicamente fuorviante, perché troppo semplificato, quando si intenda porre in modo corretto ai fini anche di una riflessione «attuale» (che vuol dire: capace di tener conto delle complessive mutazioni storiche di oggi rispetto alle diverse situazioni del passato) il problema cristianesimo/potere, quando lo si consideri ora per l'età antica, ora per quella medievale,

ora per la moderna e contemporanea, che non sono storicamente la stessa cosa e che pertanto richiedono criteri di approccio e di valutazione diversi, non pensando di disporre di un metro storico unico valido per tutti i tempi.

Può essere estremamente suggestivo — dirò di più: può essere in certi momenti necessario e spiritualmente rinnovatore e vivificante — fare spazio ad affermazioni come quella che un maestro che mi è stato caro, il padre domenicano André-Jean Festugière, ha lasciato come messaggio postumo in uno scritto solo ora pubblicato ed in cui si afferma perentoriamente: «Non parliamo del cristianesimo costantiniano: non è che la continuazione del paganesimo. Ciò che qui è in causa è il cristianesimo dei tre primi secoli, che ha prodotto i martiri, che ha prodotto gente che ci credeva, che ha inserito nel cuore umano germi di fede perpetuatisi attraverso i tempi. Malgrado il cristianesimo costantiniano, malgrado questo paganesimo larvato che il cristianesimo continua ad essere attraverso i secoli, è esistita gente che ci ha creduto». Ed il «creduto cristiano essenziale» era per Festugière la convinzione di «essere perdutoamente amati da un Dio che è buono» (ved. A.J. Festugière, *Du Christianisme* [1972] pubblicato in appendice al *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, a cura di E. Lucchesi e M.D. Saffrey, Genève, 1984, pp. 275-281).

Se può essere vero che il cristianesimo — questo strano ed impossibile annuncio religioso — ha potuto affermarsi e svilupparsi prodigiosamente in un mondo del tutto alieno, quando non apertamente ostile, per la convinzione che ha saputo diffondere ed inculcare, quantomeno in minoranze, che c'era un Dio che amava personalmente e singolarmente ogni essere umano, è anche vero che lo storico non può accettare certe drastiche ripartizioni come quelle su accennate con conseguente condanna del cristianesimo post-costantiniano: sia perché lungo i tempi successivi proprio in un Dio di tal fatta han creduto vari personaggi, si chiamassero non solo l'autore della *Imitazione di Cristo* o Lutero o santa Teresa, ma una infinità di oscuri ed anonimi testimoni di questo amore, sia perché, senza questa continuità, la realtà umana complessiva di oggi ci offrirebbe un quadro di insieme in cui la forza dei particolarismi e degli egoismi, già di per sé fortissima, risulterebbe assolutamente devastante.

3. Tutto ciò chiaramente premesso e riaffermata pertanto la continuità fra storia del Nuovo Testamento e storia della chiesa, anche per ciò che riguarda il rapporto «annuncio cristiano/potere» — ciò che può significare, se vogliamo riprendere in qualche modo le suggestioni del documento che ci è stato sottoposto, dialettica fra istanze escatologico-apocalittiche critiche verso il potere e riaffermazione contemporanea della funzione e del servizio cui i poteri di ogni genere sono destinati ed ordinati (riconoscendo quindi in pratica la funzione «dialettica» svolta via via dalle varie comunità o chiese), e rifiutando quindi, proprio per questo, soluzioni semplificatrici — tentiamo ora di riesaminare alcuni concreti problemi di questo rapporto dialettico: nel nostro caso quelli del rapporto cristianesimo-chiesa / potere nella età tardoantica.

Quella che occorre, anche qui in via preliminare, riprendere criticamente in esame è una certa costruzione storiografica generale alla quale siamo in certa misura obbligatoriamente vincolati, ma che, proprio per il fatto di darsi per la maggioranza dei credenti come pacifica e consolidata, deve essere rivisitata e messa in questione. Anche qui il rendersi edotti di «come andarono di fatto le cose» può riuscire di notevole utilità.

Questa costruzione storiografica, che è andata assumendo una portata teologico-dogmatica decisiva, risale, nella sua forma più compiuta, ad Eusebio di Cesarea. È quella stessa in base alla quale è stata da lui costruita la sua opera storica, la *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, che ha come sua struttura portante il quadro delle successioni episcopali. Parallele, complementari e, nel caso di imperatori persecutori dei Cristiani, antitetiche alle successioni imperiali, le successioni episcopali appaiono come le detentrici del potere nelle chiese e sulle chiese. I vescovi dei tempi precedenti ad Eusebio e di cui egli parla per lo più in toni encomiastici, non erano certo tutti personaggi di evangeliche virtù, anche se non sono assimilabili a quegli autocrati che, più tardi, come dice con qualche enfasi ed esagerazione Peter Brown, da Ambrogio al Crisostomo ad Agostino «si diedero a governare il loro gregge con la cupa energia di amministratori coloniali in un territorio sottosviluppato» (*The World of late Antiquity*, London 1976<sup>2</sup>, p. 108). Essi però, i vescovi precostantiniani, rappresentano, nella prospettiva di Eusebio, la somma energetica della concentrazione dei poteri. Notiamo subito, per altro, che Eusebio, pur sistematizzando ed enfatizzando in ba-

se anche a documenti non sempre autentici e sovente letti in modo uniformemente congetturale, lo statuto ed il ruolo storico dell'episcopato monocratico, non lo ha affatto inventato. La precedente documentazione e giustificazione di tale realtà egli l'ha ritrovata non solo e non tanto nelle liste delle successioni episcopali, le tre o quattro da lui privilegiate e forse le uniche di cui disponeva, che per le epoche più antiche erano certamente congetturali o addirittura artificiali, ma ha dedotto una serie di testimonianze al riguardo dai documenti che già il II secolo gli offriva: da quelle del piuttosto umbratile e sfuggente Egesippo, che si era detto sconcertato della varietà di opinioni correnti in seno alle varie chiese, al puntuale Ireneo, quasi certamente il primo vero vescovo delle Gallie, fino a Tertulliano ed oltre.

La definizione del ruolo decisivo del vescovo, come concentrazione personalizzata dei poteri nella chiesa, che in un Ignazio di Antiochia era ancora espressione di singoli casi propri di singole chiese specifiche, anche se da lui ampiamente tematizzato, non era certo una realtà omogeneamente diffusa nella prima metà del II secolo come spesso si afferma nei manuali di Storia ecclesiastica. Conosciamo infatti, oltre l'esistenza già in epoca assai antica di vari «sovrintendenti-responsabili» nelle singole comunità, l'esistenza di ulteriori forme di responsabilità collegiali sulle comunità (si pensi al caso cui fa riferimento la cosiddetta *I Clementis*, c. 44). Conosciamo pure l'ulteriore esistenza di forme di conduzione di comunità di tipo tradizionale-presbiterale (il caso ad esempio degli «anziani» delle comunità d'Asia Minore, quelle richiamantesi all'autorità dell'apostolo Giovanni). Queste ed altre forme collegiali di conduzione sono appunto nel loro insieme «apostoliche», tendenti cioè a rinviare al «collegio apostolico» arcaico, e «apostoliche» proprio in ragione della loro collegialità, non per l'originaria diretta discendenza del singolo vescovo da un apostolo, come si andrà invece sempre più nettamente affermando in seguito. Ora non c'è dubbio che, quantomeno nella prospettiva delle comunità giudeo-cristiane o comunque non direttamente paoline, il caso della pretesa fatta valere da Paolo, di presentarsi con il titolo di «apostolo», sia pure come l'ultimo ed infimo degli apostoli, per l'indegnità che gli veniva dall'aver perseguitato la chiesa di Cristo, dovette creare problemi rispetto alla regola di collegialità apostolica cui si andavano ispirando altre comunità meno

carismaticamente strutturate. Difficoltà tanto maggiori man mano che le comunità che si richiamavano a Paolo «apostolo» si scontravano con l'insensibile variare di significato che il termine «apostolo» andava assumendo, venendo ristretto alla sola cerchia dei XII. Quando per altro il fondamento della chiesa romana venne in egual misura riconosciuto come risalente e a Pietro e a Paolo (così come appare ad es. nella *I Clementis*, 5, 2-5), riavvicinati ormai per le prove subite, ciò favorì ulteriormente, in contrasto con quello che ci si sarebbe potuti aspettare, un nuovo criterio di «collegialità-apostolicità» dotato di «autorità» di cui la comunità di Roma fu la prima a beneficiare. Non per nulla è proprio in specifico riferimento primario alla sede romana che la concezione monocratica rigida dell'episcopato verrà riassunta in modo ormai decisivo da sant'Ireneo. E ciò in ragione della formulazione e definizione di un problema in se stesso di tutt'altro genere, proprio quello della definizione del canone delle Scritture, teso a sua volta non solo a rispondere, come prima si ricordava, a chi espungeva dalle chiese, in tutto o in parte, scritti che vi avevano cittadinanza, ma anche a replicare ed a porre un limite alla varietà e vastità di produzione di documenti pretendentisi tutti «ispirati», ma per lo più «riservati» e «segreti» — iniziatici insomma — correnti in quel momento nelle chiese. Il rapporto stabilito fra «pubblicità» (e, quindi, «non segretezza») dello scritto, garanzia della autorità trasmettente lo scritto stesso (che implicava la legittimazione del ruolo dei responsabili delle chiese), e genuinità del contenuto degli scritti trasmessi, di alcuni di essi e non di altri (perché garantiti dal carattere esterno e pubblico dell'organo trasmittente) ha costituito pertanto la base teologica operativa in base alla quale l'emergente e ormai largamente diffondentesi episcopato andava legittimando la sua pienezza di potere entro e sulle comunità credenti. Non vanno infatti dimenticati e sottovalutati la vastità e lo spessore teologico di quella produzione di letteratura di «rivelazione» che giudicata per lo più, dalla sempre più affermantesi e autocosciente grande chiesa, come «eretica», sta da sola a provare, lungo il II secolo ed oltre, la ricchezza dottrinale e culturale di questo periodo della storia cristiana, in cui la forma (anche solo letterariamente) «segreta» del «messaggio» pubblico (che di per sé è intrinsecamente contraddittoria), acquista un enorme sviluppo ed una capacità propulsiva di pensiero che solo successivamente la grande chiesa decante-

rà e riprenderà in proprio.

Da questo momento, e via via sempre più nettamente in seguito, questo complesso che vede stretti e coniugati insieme poteri ecclesiastici, genuinità del messaggio, legittimità della tradizione-successione, con la contemporanea riserva critica portata fino al rigetto delle teologie particolari, anche profonde, e delle insorgenze carismatiche, alcune persino nobilitate dalla gloria del martirio, costituiscono un insieme compatto non più disaggregabile.

Su tale base, quello che è diventato da allora il vero problema, non è più stato quello del *potere in quanto tale* nella chiesa, fatto risalire dai vescovi agli apostoli, dagli apostoli a Cristo («...ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo...»), secondo la formula di Tertulliano, *de praescr. haereticorum*, 21), potere che si va sempre più concentrando in singoli personaggi riassuntivi e personalizzanti in loro i servizi di insegnamento, sorveglianza ed edificazione prima ripartiti fra anziani, didascalici, profeti ecc. Sono semmai in questione le *forme* dell'esercizio di questi poteri, il *modo* ora temperato, ora in certa misura conciliante gerarchia e collegialità, ora sinodale, ora strettamente monocratico e autoritario con cui il potere viene esercitato. Già nella seconda metà del II secolo, nell'età del citato Ireneo di Lione, una questione come quella della celebrazione della pasqua mette in rilievo forme diverse e contrastanti dell'esercizio di un tale potere: dalla durezza autocratica di un papa come Vittore vescovo di Roma che si precipita a colpire di scomunica quanti non si adeguano alla linea romana, alla ferma rivendicazione del proprio diritto a tener fermo alle tradizioni specifiche d'Asia da parte dell'episcopato asiatico legato alla memoria «dei grandi astri destinati a risorgere nel giorno della parusia del Signore», alla moderazione mediatrice di Ireneo a nome delle cristianità galliche e della eminenza ascetica esemplare di coloro che si volevano precipitosamente scomunicare. Certo le epoche successive, con la sempre maggior concentrazione monocratica del potere di governo, sovrastante e conglobante ogni altra forma di potere in certe sedi, renderà più rari i casi di contemperamento armonizzato ed «agapico» dell'esercizio dell'autorità episcopale. Ma il principio del temperamento dell'esercizio stesso sarà innumerevoli volte richiamato e rimarrà, pur sovente contraddetto nei fatti, come una istanza dichiarata indiscutibile.

4. Quanto detto sino ad ora riguarda il potere come elemento *interno* alle chiese. Ma questo stesso potere, nel suo svilupparsi e consolidarsi, viene anche via via a costituire la base su cui, oltre le testimonianze dei singoli (profeti, testimoni, confessori), si definisce il sistema dei rapporti, spesso difficili, delle comunità credenti con altre forme di potere, quelle *esterne* e sovente *contrastanti* rispetto alle chiese. La capacità di resistere alle pressioni e minacce esterne, appare nei tempi del Nuovo Testamento affidata in larga misura alla imprevedibilità e spontaneità della risposta carismatica, alla testimonianza resa in obbedienza allo Spirito, ma anche alla azione svolta ed allo specifico esercizio cui sono chiamati gli anziani delle comunità, in base a criteri prudenziali e secondo tattiche adeguate. Il martirio, che certi vescovi, tassativi quanto all'affermazione del potere gerarchico, come un Ignazio od un Policarpo, sembrano quasi provocare, anelandovi con tutto loro stessi, mentre aureola di supremo prestigio l'autorità episcopale e la sede a questa collegata, è uno dei modi di affrontare il potere esterno e di sfidarlo. L'altra forma, assunta dalle strategie di comportamento a riguardo di tale potere, è quella caratterizzata da una certa linea apologetica nel suo definirsi. La corrente apologetica esplora per dir così una serie di possibilità, come quella che nel momento dello scontro fra fede di credenti e fanatismo delle folle nei momenti di pubbliche calamità e di inquietudini generalizzate provocano interventi repressivi polizieschi; ma esplora anche quelle zone lasciate aperte da critiche di intellettuali e da risposte di maestri cristiani. La corrente apologetica si muove così fra il confronto con aspirazioni dialogiche e lo scontro con la controparte pagana, agli inizi tanto più dotta e provveduta di quella cristiana.

L'atteggiamento dei cristiani, nelle sue linee emergenti, cioè non tenendo conto degli indubbi e forse non pochi casi di fanatismo antistatale che non dovettero certo mancare da parte cristiana, si manifesta con un massimo di apertura verso l'autorità statale imperiale unito ad un minimo di concentrazione nel rifiuto opposto a tale potere. Questo rifiuto scatta di fronte alla richiesta del culto imperiale, quello che pretendeva di unire l'omaggio al *Genius Urbis Romae* al *Genius Caesaris* e che doveva rappresentare il contrassegno del lealismo verso il dominio e la tutela benefica di Roma nei riguardi dell'Italia, delle province e dei territori amici e vassalli. Alla concentrazione mi-

nimale, ma radicale di questo rifiuto da parte cristiana, unita alla massima disponibilità a riconoscere in genere tutta l'importanza del potere politico imperiale garante della pace, della giustizia e persino della eticità filosofico-religiosa, fa riscontro l'estrema tolleranza romana, praticamente indifferente verso le varie forme di religione e di culto, a condizione che la religione civile, simbolo di garanzia, continuità, pacificazione che il culto imperiale intendeva esprimere, fosse riconosciuta con un semplice atto di lealismo — il gesto sacrificale —: esso significava per il potere la dichiarazione di rifiuto di ogni sollevazione, di ogni rigetto del potere costituito, di ogni opposizione alla ideologia politico-religiosa dell'impero. Ma era proprio questo semplice gesto che, per le sue implicanze religiose sul piano della fede verso il Dio unico ed invisibile, il cristiano rifiutava di compiere. Ed al funzionario imperiale, magari allo stesso *Praefectus Urbis*, alla fine dell'interrogatorio, il cristiano poteva dire, come Giustino: «sono cristiano. Fa quello che vuoi». E l'esecuzione capitale seguiva immediata.

È nella difficile ed estrema tensione fra accettazione di tutto il resto e rifiuto di un punto solo, preciso ma decisivo, che si colloca la dialettica cristianesimo/potere per tutta l'età in cui durarono le persecuzioni. Così, accanto alle risposte escatologico-apocalittiche, particolarmente accentuate in certi ambienti e addirittura esasperate in certi altri, si collocano, al limite nello stesso soggetto cristiano, le propensioni all'accordo ed alla ricerca non solo del consenso, ma persino la richiesta di protezione per i cristiani rivolta al potere imperiale. È la linea, questa seconda, che è implicita in una delle linee dell'apologetica, ma che comincia a meglio definirsi con un Melitone, che stabilisce il concordismo fra origini cristiane ed inizi delle fortune dell'impero sotto Augusto. È la linea della teologia di un Ireneo, che riconosce il significato pacificatore della istituzione imperiale. È la linea che si continuerà nel provvidenzialismo teologico-politico di Origene che fa della sottomissione delle genti ad un unico imperatore la base provvidenziale per la missione di pace di Cristo; è la linea che giungerà alla sua formulazione dottrinale più compiuta nella teologia politica del vescovo di Cesarea.

5. Già di qui risulta evidente quanto sia storicamente infondata, anche a riguardo del problema cristianesimo/potere, una

contrapposizione rigida, apocalittico-manichea, fra età pre-costantiniana ed età post-costantiniana. Tutto lo sforzo del cristianesimo anche più antico, quello almeno sviluppatosi sul territorio dell'Impero romano, ha sempre in una certa misura teso a quella soluzione che l'avvento di Costantino ha finito poi di realizzare in modo enfatico. Non dimentichiamo per altro che la finalità perseguita da Costantino era primariamente ed essenzialmente politica, anche se elemento politico ed elemento ideologico-religioso erano, nella sua visione (o lo diventeranno via via), sempre più strettamente uniti.

Chi voglia pertanto riconoscere un certo fondamento allo schema che parla di «età costantiniana», «ideologia del potere cristiano-costantiniano», con tutto ciò che essa ha implicato per i secoli successivi, è semmai alle misure prese da Teodosio, sessanta-settanta anni dopo Costantino e rinforzate dai suoi successori, che occorre far riferimento. È proprio appellandosi alle misure sancite da Teodosio che Agostino, prima personalmente ostile ad un intervento statale contro gli eretici, finirà per accondiscendere a tali misure, confessandosi preceduto — e persuaso — dalle suppliche di altri vescovi pervenute al sovrano: su questa base formulerà la sua concezione «medicinale» dell'appello al braccio secolare. Ma lungo il IV secolo e poi nel V e nel VI, il dato nuovo e decisivo in ordine alla dialettica cristianesimo/potere, è stato il peso politico che hanno assunto le grandi controversie dogmatiche, assurte a simboli di contrapposizioni culturali e ideologiche prima di singoli patriarcati e di forze politico-sociali, intorno ad esse gravitanti, poi via via delle sempre più distanzianti e contrapponentesi *partes Imperii*. L'emergere (ed il contrapporsi) dei grandi patriarcati, in quanto centri di potere ideologico-politico ha pure visto in certo senso il concentrarsi, nella figura e nella istituzione patriarcale, degli attributi e delle potestà dei singoli episcopati, il cui carattere monocratico si era già temperato, diffusi in Oriente come in Occidente. Così nell'oriente bizantino (e poi, molto dopo, in quello slavo) si apre la via alle forme di un potere che da teologico-politico diventeranno di tipo cesaropapistico (ma anche qui sarà bene poi vedere le cose più da vicino ed evitare facili generalizzazioni); nell'Occidente invece il crollo del potere politico, la crisi di varie istituzioni sotto la pressione dei popoli barbarici, vede, particolarmente in Italia, il sostituirsi del potere ecclesiastico ad altre forme di governo già proprie del

potere statale, in un processo in cui spontaneamente si prolungano e si adattano alle situazioni nuove, forme di esercizio del potere ecclesiastico (ad esempio la *episcopalis audientia*) in forme di poteri civilmente riconosciuti e legittimati assunti dai vescovi. In questo lungo processo di trasformazione per un certo tempo le residue forme del potere statale difendono certe loro possibilità e diritti di esercizio di fronte ad affermazioni che sono talora persino arroganti del nuovo, rinforzato potere episcopale, sovente collaborante, ma capace anche talora di sfide aperte. Al disotto di questi talora giganteschi contrasti di vertice (lo scontro fra Ambrogio e Teodosio non ne è che un episodio e nemmeno il più grave, anche se emblematico e precorritore), non risultano ormai più significative le singole forme di dissidenza ereticale in quanto capaci di costituire sfide opposte alla arroganza dei poteri tanto ecclesiastici quanto statali. Sfida è piuttosto il ruolo svolto soprattutto da vescovi e clero specie in centri minori e provinciali. È una sfida in tali casi nemmeno troppo aperta, ma piuttosto spontaneamente richiesta dalle situazioni critiche che si attraversano. Nell'Occidente si tratta di vescovi di cui spesso non si è conservata nemmeno memoria esplicita. Ma nelle varie località in cui il funzionario, prima imperiale poi barbarico, soleva essere inviato e dove era temuto come un rapace predatore, che rimaneva *in loco* — quando vi rimaneva — per un certo numero di anni, che vessava le popolazioni, cercava di arricchirsi e far fortuna, andandosene poi quando le cose si mettevano male o quando gli era possibile trasmigrare in località più accoglienti, i vescovi invece in quelle sedi ci rimanevano, si legavano alle popolazioni locali per tutta la vita, ne condividevano fortune e sfortune, gioie e delusioni, pericoli e vittorie, le difendevano come potevano nei momenti di distretta. Il vescovo «patrono della città» si definisce così, in confronto con fragili poteri politici residui, con barbari razziatori, nobilitati locali non meno rapaci. E le popolazioni, abituate ad un atavico sfruttamento ed a ricevere solo bastonate, trovavano finalmente nel vescovo un protettore, talora disarmato, ma capace all'occasione di incitare alla difesa e di organizzarla, di compiere opera di pacificazione, magari a sua volta fustigando, e non solo con la parola, questi suoi sudditi inquieti e pur spauriti, ribelli ed insieme vili e scompaginati.

Che questo potere episcopale sia stato da un lato la base della missione soprattutto verso le campagne ancora largamente pa-

gane e sia diventato, dall'altro, soprattutto nei secoli V-VII e oltre, un esercizio spesso duro e violento, teso a spiantare tradizioni, culti, culture locali, non c'è dubbio. Egualmente indubbie sono le varie forme di reazione delle popolazioni che si volevano prendere in carico, ora aderenti con lentezza al nuovo corso, ora resistenti fino alla risposta violenta ed alla messa a morte dei missionari e persino dei loro vescovi. In tutti questi casi il temperamento dell'esercizio del potere violento è dipeso dalla maggiore o minore mitezza e umanità di carattere, dalle qualità tattiche dei singoli vescovi, dalla loro capacità di chiamare a raccolta popolazioni impaurite, agitando gli spettri (e assai spesso la realtà indiscutibile) delle minacce barbariche e le incombenti e sempre più insistite previsioni di precisi castighi divini. Talora è capitato che, a seconda delle situazioni, lo stesso vescovo abbia saputo mostrarsi ora duro e spietato ora mite e temperato. Ancora una volta può citarsi come emblematico il caso di Agostino, che su base scritturistica ha elaborato la teoria del «compelle intrare» anche violento, e che per altro ha fatto ricorso al commissario imperiale incaricato della repressione (in tal caso antidonatista) per raccomandargli umanità e supplicarlo di non applicare ai dissidenti, pur macchiatisi di delitti, la legge del taglione. E si sa che l'insegnamento di Agostino ha fatto scuola.

Di fronte a questo vasto dispiegamento di energie e di strategie organizzate, poco potevano ormai contare le deboli forze delle culture locali che si vedevano espropriate di tradizioni e culti cui erano fortemente legate, ma che erano prive di ogni solida istituzione atta a sostenerli. Le popolazioni che erano costrette ad abbandonare tali tradizioni le reinventavano poi (o venivano loro offerte sotto forme nuove) appena cristianizzate. I ceti intellettuali, arroccati in difesa di un paganesimo ideale che ad un cristianesimo sempre più realistico, politico ed, all'occasione, sufficientemente spietato, aveva opposto gli ideali di una mitica età degli dei, sostenuta da mistiche neoplatoniche e da teurgie dalle movenze cristianeggianti, erano ormai scomparsi da tempo. La cristianizzazione delle aristocrazie, fra IV e V secolo, aveva ormai trasformato il panorama ed, in ogni caso, nessun rapporto avrebbe mai potuto stabilirsi fra quei vertici tardo-pagani ed i poveri culti agrari, attaccati nelle campagne ai loro tempietti ed ai loro idoli solitari.

Ma qui siamo già largamente penetrati in un'altra età di cui non spetta più a me di parlare.

6. Ecco ora la seconda, assai più breve parte del mio intervento, quella che prendendo spunto dal documento di riflessione inviatoci da Paolo Prodi, vorrebbe tentare di riflettere sulla situazione attuale del problema cristianesimo/potere. Dopo di me altri parleranno, sempre in prospettiva storica, di epoche successive a quella a cui mi sono riferito. Sarebbe forse doveroso per me attendere di averle ascoltate, prima di proporre alcune riflessioni sul documento di base. Tuttavia, pur ben sapendo che la situazione attuale in cui il tema si colloca dipende largamente da eventi recenti e meno recenti, comunque assai lontani nel tempo e nel significato dalla esperienza sia del Nuovo Testamento sia dei primi cinque-sei secoli della chiesa, credo che un anticipo di riflessione critica sia possibile, anche solo sulla base di quanto ho sino ad ora cercato di esporre.

Ora se una qualche lezione retrospettiva si può dedurre dalla vicenda di quei secoli passati, direi innanzi tutto, e anche qui, che se la storia può essere maestra della vita, può esserlo solo in modo del tutto indiretto. In questo senso cioè: che la storia è sostanzialmente verifica di continui mutamenti di situazioni, che queste situazioni hanno una dimensione ed un peso loro specifico che è nuovo e che l'insegnamento della storia in sostanza si concreta nella attenzione da parte dello storico al «nuovo» che si presenta: una novità che ha bensì *analogie* con il passato, ma che non è mai *identica* a quello. Solo chi crede che non si dia mai nulla di nuovo sotto il sole, può immaginare che le lezioni del passato possano valere tal quali per il presente e viceversa.

Da tale punto di vista dobbiamo prendere atto dell'esattezza di ciò che il documento inviatoci da Prodi afferma: che cioè il concetto tradizionale di partito politico cristiano non può comunque esser più recepibile. Ma occorre essere però anche abbastanza critici rispetto alla ipotesi che l'esperienza dei Padri della chiesa a riguardo del tema cristianesimo/potere sia poi proprio la più vicina alla nostra attuale, nel rapporto con il sistema pagano del potere stesso e lo sviluppo dell'idea di un «potere cristiano».

Occorre però allora domandarsi se la verifica qui tentata del «come andarono le cose» nel cristianesimo dei primi secoli, oltre a spiegarci in certa misura perché e per quali vie si sia quantomeno preparata la situazione attuale, possa anche dirci positivamente qualcosa sul rapporto cristianesimo/potere *oggi*.

Ciò che appare in questo senso essenziale mi sembra essere la messa in rilievo del significato sempre *propulsore e rigeneratore* del seme cristiano nella storia. E, ad un tempo, la necessità di una continua verifica e di un continuo ravvivarsi di senso di quei valori (la libertà, la solidarietà, il rispetto della varietà delle opinioni e dell'alterità, il primato della coscienza etc.) che hanno una innegabile radice cristiana (si pensi solo al carattere decisivo del semplice «no» dei martiri), ma che sono divenute patrimonio comune, se non pienamente condiviso, della intera umanità nelle varie forme secolarizzate che hanno assunto.

Non pretendo qui di andar oltre questi enunciati, anche per non cadere in ideologizzazioni anche troppo facili. Mi permetto solo, a titolo di contributo e per evitare ricadute restauratrici in un passato ormai estenuato, di porre al documento alcune domande, chiedendo ai suoi estensori di chiarirci alcuni problemi che il documento implica. Forse il superamento di certi equivoci che a me paiono annidarvisi ed il chiarimento di certi dubbi, potrebbero contribuire ad una nuova impostazione del problema.

Ecco in ordine tali domande.

*Primo:* il documento dichiara apertamente che la legittimazione della politica dei credenti, fondata su basi vetero-confessionali, è ormai caduta. E si rimanda ad una nuova legittimazione che rinvii al dato biblico. Domanda: cosa si intende qui per *dato* biblico selezionato a tal fine, al fine cioè di servire ad una tale legittimazione, dal momento che il dato biblico è, di per se stesso, una *complessità di dati*, e non è univoco? In che misura si evita il rischio di ritornare ad una motivazione neo-confessionale?

*Secondo:* se la garanzia, sia pure indiretta e dialettica, di non ricaduta nella confessionalità, vecchia o nuova che sia, sembra, dalla complessiva esperienza della storia cristiana, doversi ritrovare nella continua drammatica dialettica fra insorgenza escatologico-prophetica (con il rischio della perdita dello spessore storico concreto) ed assunzione diretta di responsabilità nel sociale e nel politico, anzi nelle strutture temporali in genere (con il contemporaneo opposto rischio di perdita di autenticità e di radicalità biblico-evangelica), dialettica che sarebbe da viverci di continuo nel presente, non si rischia allora di legittimare un modello di società *duale* che o comporterebbe una necessaria conflittualità fra le due parti od una distribuzione dei ruoli op-

posti destinati ad esprimersi ed a giocare in alternanza? Non si finirebbe allora di invocare la necessità di una dimensione terza, superiore al gioco e garante delle regole di esso (modello neo-medievale, più o meno secolarizzato)?

*Terzo* (come sviluppo del punto precedente): il documento non finisce forse di ipotizzare una soluzione per cui, al fine di contrastare le tendenze ad un presenzialismo e decisionismo cattolico, concorrenziale rispetto a forme di presenzialismo o decisionismo laico, si domanderebbe da parte dei credenti di ricorrere allo strumento relativamente laico unico a disposizione (o confessionale nella misura minima consentita dalla situazione storica presente), cioè il «partito politico dei cattolici», a cui demandare la funzione di mediatore storico-ideologico del conflitto fra «carismatici» e «integrati», con l'intento di sottrarre il conflitto stesso al decisionismo insindacabile che altrimenti rimanderebbe alla struttura carismatico-istituzionale della chiesa?

*Quarto*: in che misura l'invocato apporto della teologia politica tedesca e della esperienza dei credenti che si opposero alle degenerazioni del totalitarismo di stato, può alimentare una riflessione storico-politico-teologica su «cristianesimo e potere»? Un tale eventuale apporto, in Italia, dato il quadro ideologico entro cui sembra muoversi il documento, assumerebbe poi fino in fondo ed in tutte le sue implicanze radicali, la bonhoefferiana «mondanità del mondo» senza che questo implichi, di fatto, un passaggio, anzi una caduta da una secolarizzazione conseguente ad una scristianizzazione radicale?

*Quinto*: in base a quali corrette impostazioni si può evitare sia la dissoluzione del tessuto etico di indiretta ispirazione religiosa entro la società civile, sia la delega impropria alla società religiosa ed alla vita religiosa di una nuova, inedita ma pericolosa, forma di supplenza, tesa a ricostruire in proprio (cioè di nuovo confessionalmente) un tessuto etico-civile da offrire poi alla società politica? In altre parole: c'è un qualche spazio, hanno qualche reale possibilità di incidere ipotizzate forme di religione o religiosità civile come base di una società ed azione politica?

Ecco in sostanza i quesiti che vorrei porre al documento che ci è stato inviato.

## VI

### LA FORMAZIONE DELLO STATO COME PROCESSO DI SECULARIZZAZIONE\*

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

È ormai patrimonio sicuro della coscienza scientifica della nostra generazione la nozione che il concetto di Stato non è un concetto generico, ma serve per definire e descrivere una forma di ordinamento politico che si è sviluppato in Europa dal XIII al XVIII secolo e in parte fino all'inizio del XIX secolo sulla base di specifici presupposti ed impulsi della storia europea e che da allora si è estesa, praticamente staccata dalle sue condizioni concrete di origine, in tutto il mondo civilizzato. Oggi non è più possibile parlare dello «Stato ellenico», dello «Stato del Medioevo», dello «Stato degli Inca» o dello «Stato» in Platone, Aristotele e Tommaso d'Aquino con la stessa naturalezza e semplicità con cui lo fece la generazione di studiosi dell'Ottocento. Noi sappiamo, soprattutto dopo l'opera epocale *Terra e potere* di Otto Brunner,<sup>1</sup> che lo Stato si è sviluppato lentamente dai rapporti e dagli ordinamenti signorili medievali, che erano strutturati in modo del tutto non-statale; che ha attraversato la fase della signoria territoriale, una struttura territorialmente non ancora definita di varie sfere di signoria<sup>2</sup> concentrate nella persona del signore e poi quella della superiorità

---

\* Versione ampliata e riveduta della relazione, dallo stesso titolo, tenuta a Ebrach nell'ottobre 1964. [La traduzione italiana, per gentile autorizzazione dell'autore e dell'editore, è tratta da *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 75-94].

<sup>1</sup> OTTO BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Brunn - München - Wien 1943<sup>3</sup> (trad. it. *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medievale*, introduzione di P. Schiera, Milano 1983). Prima di lui già HERMANN HELLER, *Staatslehre*, Leiden 1934, pp. 125 ss.

<sup>2</sup> Vedi anche le annotazioni di OTTO BRUNNER, *Land und Herrschaft*, cit., pp. 414 ss.

territoriale, definita essenzialmente dal punto di vista del territorio, cioè come potere superiore del principe che raccoglie e ordina i vari titoli di signoria nel territorio (*ius territorii*),<sup>3</sup> per arrivare alla fine — all'epoca dell'assolutismo illuminato, della Rivoluzione francese e dopo — al potere statale unitario, sovrano verso l'esterno, supremo verso l'interno e superiore rispetto al diritto tradizionale, con competenze potenzialmente universali, e alla società ad esso contrapposta dei sudditi cioè cittadini (uguali davanti alla legge) e livellata dal punto di vista del potere politico.

Questo è il lato storico-costituzionale della formazione dello Stato, ma esso è soltanto un lato del processo storico. Accanto esiste l'altro lato altrettanto importante: il distacco dell'ordinamento politico in quanto tale dalla sua definizione e dalla sua caratteristica spirituale-religiosa, la sua «secolarizzazione» nel senso dell'uscita da un mondo unitario dal punto di vista politico-religioso verso un obiettivo ed una legittimazione propri (politici), concepiti in modo temporale, infine la separazione dell'ordinamento politico dalla religione cristiana e da qualsiasi religione che si definisse suo fondamento e suo fermento. Anche questa evoluzione fa parte della formazione dello Stato. Senza questo lato del processo non si può comprendere come si presenta oggi a noi e non si possono nemmeno comprendere i problemi fondamentali dell'ordinamento politico che lo Stato deve affrontare oggi.

Di consueto un tale processo viene definito con il termine di secolarizzazione. Questo è lecito ed esatto se ci si libera dalla grande varietà di associazioni politico-ideologiche connesse al concetto di secolarizzazione e lo si intende nel suo significato originario, aperto nei confronti dei problemi della legittimità e dell'illegittimità.<sup>4</sup> In questo senso secolarizzazione significa semplicemente «la sottrazione, l'esonero di una cosa, di un territorio o di un'istituzione dall'osservanza e dal potere ecclesiastico-spirituale».<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Per quanto riguarda la definizione della superiorità territoriale nel diritto dell'impero come «ius territorii» cioè «droit de souveraineté» nella Pace di Westfalia - IPO - Art. VIII § 1, cf. K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung*, Tübingen 1913<sup>2</sup>, p. 416.

<sup>4</sup> Cf. HERMANN LÜBBE, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965, p. 24.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 23.

Se si parla di secolarizzazione nel contesto della formazione dello Stato, si pensa, nella maggior parte dei casi, alla cosiddetta dichiarazione di neutralità nei confronti della questione della verità religiosa, che fu pronunciata e messa in atto da molti uomini di Stato e pensatori politici, per trovare, di fronte alle interminabili guerre civili confessionali che scossero l'Europa nel XVI e nel XVII secolo, una nuova base e universalità dell'ordine politico al di là ed indipendentemente dalla religione o da una religione precisa. Questa dichiarazione di neutralità trova la sua espressione più incisiva, e anticipativa rispetto alla realtà dell'epoca, nelle parole del cancelliere del re di Francia, Michel de l'Hopital, pronunciate al *Conseil du roi*, alla vigilia delle guerre degli Ugonotti, nel 1562: «Non conta quale sia la vera religione, ma come si possa vivere insieme».<sup>6</sup> Tuttavia la liberazione qui dichiarata della politica da un certo tipo di legame e di orientamenti religiosi che rappresentò la base per la graduale crescita della tolleranza borghese e per il riconoscimento da parte dello Stato della libertà confessionale quale primo diritto fondamentale dei cittadini, non fu l'inizio di quel processo di secolarizzazione, ma soltanto una tappa all'interno dello stesso. La secolarizzazione come affermazione di principio che rese possibile quella separazione tra religione e politica dichiarata da l'Hopital e che la inserì in una continuità storica, avvenne molto prima. Essa deve essere cercata nella lotta per le investiture (1057-1122), quella controversia politico-spirituale per l'ordinamento del mondo cristiano occidentale condotta con estrema decisione dal papa da una parte e dall'imperatore dall'altra. Essa scosse i fondamenti dell'antico mondo unitario politico-religioso dell'«*orbis christianus*» e diede origine alla distinzione e separazione tra «spirituale» e «temporale», da allora tema fondamentale della storia europea.<sup>7</sup> Quale significato la lotta delle investiture ebbe come processo di secolarizzazione si vede chiaramente soltanto a partire dall'unità della «repubblica cristiana» che proprio da questa contrapposizione venne

<sup>6</sup> LEOPOLD VON RANKE, *Französische Geschichte*, ed. Andreas, Wiesbaden 1957, vol. I, p. 157.

<sup>7</sup> ALBERT MIRGELER, *Rückblick auf das abendländischen Christentum*, Mainz 1961, pp. 109 ss.

spezzata e distrutta. L'antico ordine non era soltanto determinato in modo «cristiano» nel senso che il cristianesimo era la base riconosciuta dell'ordinamento politico, ma era in se stesso, nella sua sostanza, sacrale e religioso, un ordine santo che comprendeva ogni sfera della vita e in cui erano ancora del tutto assenti le separazioni tra «spirituale» e «secolare», tra «Chiesa» e «Stato».<sup>8</sup> L'«impero» non viveva dell'eredità dell'impero romano, anche se si collegava ad esso, ma della teologia della storia cristiana e dell'attesa della fine dei tempi: esso era l'impero del «*populus christianus*», una manifestazione dell'«ecclesia» e come tale interamente impegnato nel compito di realizzare il «*regnum Dei*» sulla terra e di fermare l'attacco del male nell'eone presente (*kat-echon*);<sup>9</sup> l'imperatore e il papa non erano rappresentanti dell'ordine spirituale da un lato e di quello secolare dall'altro, entrambi erano piuttosto posti all'interno di una «ecclesia» come titolari di uffici diversi (*ordines*), l'imperatore come avvocato e protettore della cristianità, una persona altrettanto consacrata e santificata (*Novus Salomon*) del papa: in entrambi la «*res publica christiana*» viveva come unità politico-religiosa.<sup>10</sup> Gli avvenimenti politici furono così fin dall'inizio inseriti nel quadro storico cristiano e ricevettero da esso il proprio orientamento e la propria legittimazione.

Si trattò di un mondo unitario politico-religioso non soltanto in questo modo generico, ma anche nelle istituzioni concrete, nell'azione giuridica e nella vita quotidiana. Subito dopo la sua emancipazione ad opera dell'imperatore Costantino, il cristianesimo aveva assunto la funzione e il posto dell'antica «religione della polis» ed era diventato il culto pubblico dell'impero che determinava l'organizzazione della vita; d'altra parte esso aveva assimilato molti elementi della religiosità salvifica magico-naturale dei germani: entrambi gli elementi consolidarono e rafforzarono la conformazione religioso-culturale dell'intera esistenza. La fede stessa assunse così la forma di un legame di fede politico-religioso e nello stesso tempo giuridico con il potente Dio-Re-Cristo; la «*fides*» dei credenti come fedeli servitori

<sup>8</sup> A questo proposito e per il seguito cf. l'opera ricca di indicazioni di fonti di FRIEDRICH HERR, *Aufgang Europas*, Wien-Zürich 1951.

<sup>9</sup> L'impero come «*Kat-echon*»: CARL SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europaeum*, Köln 1950, pp. 29 ss.

<sup>10</sup> EUGEN EWIG, *Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter*, in *Das Königtum*, Konstanz-Lindau 1954, pp. 71 ss.; EDUARD EICHMANN, *Die Kaiserkrönung im Abendland I*, Würzburg 1942, pp. 105-108, 109-125.

e seguaci di Dio fu l'autentico contenuto; una separazione fra «l'interno e l'esterno gli era completamente estranea».

Quali furono gli effetti della lotta delle investiture su questo mondo unitario politico-religioso?

Il principio che rese internamente possibile questa lotta e la portò oltre la semplice contrapposizione di potere dandole la giustificazione spirituale, fu la separazione fra «spirituale» e «temporale». Secondo studi recenti nell'ambito della scienza teologica, questa separazione divenne la vera arma spirituale nella lotta delle investiture. Il suo uso significò comunque — e dovette significare —, che «l'universo chiesa-impero» (Migeler) che era esistito fino a quel momento e nel quale l'uomo viveva, si stava sgretolando incominciando dal suo nocciolo più interno. I titolari dell'ufficio spirituale reclamarono per sé e per la «ecclesia» da essi formata tutto ciò che era spirituale, sacrale, santo. Questa «ecclesia» si staccò come istituzione gerarchica sacramentale autonoma, con una propria giurisdizione, dall'unità universale dell'«*orbis christianus*», dell'antica «ecclesia»: il grido di battaglia «*libertas ecclesiae*» era già espressione di questa separazione.<sup>11</sup> L'imperatore, cioè il titolare del potere, fu espulso da questa nuova «ecclesia», perse il suo connotato spirituale e fu relegato nella temporalità. L'imperatore non era più una persona consacrata, ma un laico come un qualsiasi fedele ed era, per quanto riguarda l'adempimento dei suoi doveri cristiani, sottoposto come gli altri fedeli al giudizio dell'istanza ecclesiastica che però non sottostava a sua volta al giudizio di un'istanza secolare. Questo fu il nuovo «*ordo*» espresso dal «*Dictatus papae*».<sup>12</sup>

La rivoluzione che qui avvenne, significò molto più della semplice desacralizzazione dell'imperatore. Assieme a lui anche lo stesso ordine politico fu licenziato dalla sfera sacrale e sacramentale; esso fu desacralizzato nel senso letterale della parola, cioè secolarizzato e con ciò messo sulla strada per svilupparsi autonomamente come faccenda temporale. Ciò che era stato nelle intenzioni una svalorizzazione per difendersi contro pretese di potere dell'impero nell'ambito dell'«ecclesia» divenne eman-

<sup>11</sup> Cf. anche A. MIRGELER, *Rückblick*, cit., p. 122.

<sup>12</sup> *Dictatus papae Gregorii VII*, in modo particolare la tesi XVIII: «*Quod [Romanus pontifex] a nemine ipse iudicari debeat*», e la tesi XII: «*Quod illi liceat imperatores deponere*».

cipazione nella dialettica insopprimibile dei processi storici. La lotta delle investiture costituì la politica come ambito di azione autonomo; essa può e deve darsi dei fondamenti giuridico-naturali non più spirituali ma temporali.

La rottura con il vecchio ordine si esprime inequivocabilmente, come è stato recentemente rilevato da P.E. Hübinger,<sup>13</sup> nell'attività di Gregorio VII. Quando Gregorio, dopo ripetute esortazioni che non sortirono effetto perdurando gli abusi dell'imperatore, alla fine lo scomunicò, dichiarandolo con ciò, nell'ambito dell'antico ordine, anche indegno della dignità regale, egli agì sostanzialmente ancora secondo i canoni dell'antico mondo unitario, anche se il suo procedere poté sembrare, come quello di Enrico III a Sutri, eccezionale e adatto soltanto ad una situazione di eccezione. Togliendo poi a Canossa la scomunica al re pentito, egli si limitò all'atto ecclesiastico-religioso, alla riconciliazione con la «Chiesa», l'annullamento delle conseguenze politiche della scomunica, cioè il reinserimento nell'ufficio regale non gli interessò più nella sua qualità di papa; la cosa ormai era affare del re: la separazione tra temporale e spirituale era evidente.

Gli inizi di un sistema di potere ecclesiastico (ierocratico) erano anche evidenti in questa separazione; nella definizione del rapporto tra ecclesiastico e secolare che ora era di massima importanza poteva e doveva affermarsi, in una società ancora palesemente cristiana, la superiorità dello spirituale: il sovrano temporale è cristiano e come tale sottomesso ai comandamenti cristiani, la cui interpretazione ed osservazione «ratione salutis» è compito del potere ecclesiastico. A prescindere dalle rivendicazioni ulteriori, di carattere palesemente politico come quelle, per esempio, di Bonifacio VIII, questa logica è stata fatta valere continuamente dai papi e dai canonisti curiali i quali tentarono anche di applicarla nella prassi politica. H. Barion ha dimostrato, a proposito della discussione tra F. Kempf e W. Ullmann, che la supremazia del potere spirituale diventa evidente proprio nella limitazione della pretesa ecclesiastica di decidere e giudicare soltanto «ratione peccati» cioè «salutis».<sup>14</sup> Per que-

---

<sup>13</sup> Relazione su Gregorio VII, tenuta nella primavera 1964 a Münster in Westfalia e finora non pubblicata.

<sup>14</sup> HANS BARION, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt.» XXXVI (1960), p. 485, in modo particolare pp. 493 ss. (recensione del volume

sta decisione infatti occorre la piena normatività, senza riguardo per le conseguenze politico-giuridiche che ne derivano direttamente per una società cristiana. La «ratio peccati» è l'unica massima normativa, alla quale la «ratio ordinis politici» deve sottomettersi fin dal principio, benché la «res» che deve essere sottoposta a giudizio appartenga necessariamente ad entrambi gli ambiti. Il vantaggio della chiesa nell'istituzionalizzazione<sup>15</sup> completò ulteriormente il suo predominio.

Questi fatti non devono farci tuttavia dimenticare che i presupposti per una affermazione di quella supremazia fu appunto il riconoscimento della sfera temporale, la secolarizzazione in via di principio della politica. Ciò significava nello stesso momento che il rapporto poteva anche rovesciarsi appena la sfera politica avesse saputo prendere coscienza del potere temporale assegnatole e far valere nei confronti del potere ecclesiastico la «ratio» e la supremazia del politico. Con la stessa logica con la quale l'agire temporale era stato inserito «ratione peccati» nella sfera di competenza del potere ecclesiastico, l'agire spirituale poteva essere sottomesso «ratione ordinis politici» alla competenza del potere temporale. Questa logica è stata illustrata più tardi in maniera molto efficace da Th. Hobbes quando trattò il grande tema della teologia politica.<sup>16</sup> La supremazia della chiesa nei confronti del potere temporale da un lato, la chiesa di stato dall'altro non erano più questione di due sistemi diversi ma, in fondo, due lati della stessa cosa: la realizzazione in questa o quella direzione delle possibilità implicite nella separazione tra «spirituale» e «temporale». I tentativi iniziati con la lotta delle investiture e durati per secoli, con cui il papato cercò di far valere la supremazia della chiesa, hanno contribuito in modo sostanziale a rendere consapevole il potere temporale della propria autonomia e della secolarità della politica e quindi a recuperare progressivamente il vantaggio che la chiesa aveva nell'istituzionalizzazione mediante lo sviluppo di forme di potere statale. I primi modelli dell'idea di sovranità e la defi-

---

di F. KEMPF, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, in *Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma 1959, pp. 117-169).

<sup>15</sup> A. MIRGELER, *Rückblick*, cit., p. 127.

<sup>16</sup> Cf. il saggio recentissimo di CARL SCHMITT, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in «Der Staat», IV, (1965), pp. 64 ss.

nizione territoriale dell'area di potere si sono formati, come dimostrano gli esempi degli Svevi da un lato e dei sovrani francesi dall'altro, proprio nella contrapposizione alla rivendicazione di supremazia da parte del papato.

La lotta delle investiture aveva prodotto effettivamente più decisioni di ordine spirituale che non effetti immediati nel campo storico e politico. Albert Mirgeler<sup>17</sup> ha rilevato che la secolarizzazione effettivamente avvenuta con la separazione tra «spirituale» e «temporale» fu dissimulata dal fatto che la nuova cristianità, divisa al suo interno, continuò a mantenere nella coscienza generale la vecchia unità chiesa-impero e le tradizioni dell'antica unità sacrale di chiesa e impero. Così, nonostante la trasformazione di principio, di fatto continuava ad esistere, proprio sul suolo dell'impero, una sovrapposizione di «imperium» ed «ecclesia». Le forme esterne della antica struttura cosmica si mantennero ancora per molto tempo, ma divennero sempre di più forme vuote nelle quali la forma e il contenuto non coincidevano più. Inoltre per l'imperatore e i sovrani temporali non esisteva nessuna reale possibilità che tutto il popolo e il loro governo secolare fossero e rimanessero non cristiani. In questa prima fase la secolarizzazione comprendeva soltanto la separazione dall'ambito del sacrale e del consacrato, e quindi dall'ambito del collegamento diretto (escatologico o incarnatorio) con l'altro mondo, ma non la separazione dai fondamenti religiosi. Le signorie temporali e i regni che dopo la lotta delle investiture si trovarono liberati sulla strada della politica temporale, erano ciononostante signorie e autorità cristiane. La religione cristiana era l'indubbio fondamento, il terreno comune che garantiva l'omogeneità tra dominati e dominanti. Anche il movimento verso lo stato e la liberazione di una politica mirante alla costruzione e alla contrapposizione di forza nel XVI e all'inizio del XVII secolo avvenne in un primo momento in questo ambito.<sup>18</sup> La nuova situazione, e la crisi che condusse alla seconda fase della secolarizzazione, ebbe inizio con lo scisma.

---

<sup>17</sup> Rückblick, cit., pp. 129 e 122 ss.

<sup>18</sup> W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, II, Berlin und Leipzig 1914, pp. 246 ss.; GEORG DAHM, *Deutsches Recht*, Stuttgart 1951, p. 266.

## II

Dopo che si fu verificato lo scisma il mondo cristiano europeo si trovò di fronte alla domanda come fosse possibile la coesistenza delle diverse confessioni in un ordinamento politico comune. In base all'importanza che la religione cristiana aveva per l'ordinamento politico, il conflitto non era soltanto di ordine religioso ma anche politico. Per le due, più tardi tre religioni il conflitto riguardava la vera fede, il puro Vangelo; come lotta per la verità esso non ammetteva compromessi. Dopo la definizione del rapporto tra potere ecclesiastico e potere temporale, elaborata da teologi e canonisti, era compito del potere temporale sopprimere pubblicamente con i suoi mezzi l'errore, punire gli eretici. Su questo cattolici, luterani e riformati erano essenzialmente d'accordo.<sup>19</sup> Non soltanto gli eretici che erano nello stesso tempo agitatori politici, dovevano essere colpiti; era compito delle autorità punire anche gli eretici non agitatori perché erano blasfemi.<sup>20</sup> La concezione della fede come rapporto giuridico di fedeltà e la continuazione della tradizionale religione-polis sbarravano la strada alla tolleranza civile.

Con ciò era inevitabile che la questione religiosa diventasse pienamente una causa politica. Nei secoli XVI e XVII l'Europa fu attraversata da un'ondata di orribili guerre civili confessionali; interessi politici e religiosi, impegno per la vera fede ed aspirazioni di espansione e di affermazione del potere s'incrociarono e si collegarono in continuazione.<sup>21</sup> In tre luoghi dell'Europa questa lotta politico-religiosa si svolse in modo esemplare e con risultati diversi: nella Spagna di Filippo II, nell'Impero nella lotta tra imperatore e ceti dell'impero, nella Francia nelle guerre degli Ugonotti. Da queste guerre civili confessionali nacque, se si prescinde dagli sviluppi particolari in Spagna, la seconda fase della secolarizzazione: lo Stato con la sua struttura e legittimazione puramente temporali e politiche; la sua na-

---

<sup>19</sup> Esposizione e fonti in JOSEPH LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, I, Stuttgart 1965, pp. 148 ss., 240-252, 439 ss., 456 ss. (trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Brescia 1967).

<sup>20</sup> THOMAS VON AQUIN, *Sentenzenkommentar*, IV, d. 13, qu. 2, ad. 3; per Lutero, cf. J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit*; cit., pp. 249 ss.; MELANCTHON, *Corpus Reformatorum*, IV, c. 737-740.

<sup>21</sup> Una buona visione generale ora in J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit*, cit., vol I e II.

scita determinò anche in modo definitivo la separazione tra religione e politica.

Se questa evoluzione fosse nelle intenzioni di coloro che allora vi furono coinvolti, resta da vedere, ma sicuramente essa fu una conseguenza logica della situazione storica e delle condizioni dell'agire che erano implicite. La differenziazione tra «spirituale» e «temporale» che era stata prima usata dai papi per fondare la supremazia ecclesiastica, ora spiegò le sue forze nella direzione del primato della supremazia politica. Le rivendicazioni del potere spirituale nei confronti del potere temporale che si verificarono di fronte allo scisma contenevano il conflitto politico permanente, la loro stessa natura era temporale e politica. Non c'è da meravigliarsi allora, se il potere temporale, i re e i principi si assunsero in proprio, per non diventare funzionari esecutivi del loro partito religioso, la gestione delle cose ecclesiastiche, mettendole sotto il loro controllo e la loro decisione e facendo valere il primato della politica nei confronti della religione. Soltanto quando la politica si mise al di sopra delle rivendicazioni dei partiti religiosi in lotta emancipandosi da esse, si poté ricostituire un rappacificato ordine politico, tranquillità e sicurezza per i popoli e per i singoli. Occorre aver presente questa problematica essenziale se si vuole comprendere a fondo la formazione del potere regio in Francia; il «*cuius regio, eius religio*» nell'impero, il territorialismo ed erastiniano della dottrina del diritto canonico protestante che ebbero inizio già a cavallo dei secoli XVI e XVII e infine la teologia politica della dottrina dello stato di Thomas Hobbes.<sup>22</sup>

Leopold von Ranke nella sua *Französische Geschichte* ha descritto la guerra civile confessionale in Francia. Chi pensa che la situazione senza speranza di quei decenni venga oggi intenzionalmente esagerata per creare una ideologia giustificazionista allo Stato moderno, si legga quella descrizione per rendersi conto come le cose si sono svolte esattamente: conflitti bellici senza fine per la concessione, l'annullamento, il rinnovo e la limitazione degli editti di pacificazione per gli Ugonotti, sempre in collegamento con la lotta per il potere tra monarchia e

---

<sup>22</sup> Cf. a proposito JOHANNES HECKEL, *Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra*, ristampa Darmstadt 1962, pp. 44 ss., 53 ss. 67 ss. Il giudizio negativo del territorialismo politico-ecclesiastico in J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit*, cit., vol. II, p. 381 ss., 530 ss. non è applicabile a questo contesto.

aristocrazia frondista, guerre che si succedettero con alterni successi per trent'anni riducendo quasi l'intero paese in un campo di battaglia per la guerra civile.<sup>23</sup> Non vogliamo né possiamo, in questa sede, illustrare queste guerre e le loro varie fasi; ciò che interessa nel nostro contesto è lo sviluppo di un pensiero specificamente statale nelle teorie dei cosiddetti *politiques*, i giuristi francesi statalisti e la stabilizzazione e la concentrazione del potere dello stato che si legittimava in se stesso.

Questi *politiques* svilupparono una propria argomentazione la quale era, rispetto alla tradizione del diritto naturale, nuova e specificamente politica.<sup>24</sup> Essi stabilirono un concetto *formale* della pace, tratto non dalla vita nella verità, ma dalla opposizione alla guerra civile. Essi riconobbero il primato a questo concetto formale della pace, cioè silenzio delle armi, tranquillità esterna e sicurezza della vita, contro la lotta per la verità religiosa. La guerra civile non avrebbe portato la vittoria o sottomissione dell'eresia, ma soltanto odio, miseria e ostilità; le armi non sarebbero state un mezzo adatto per superare lo scisma della fede. La pace formale era per i *politiques* rispetto agli orrori e alle sofferenze della guerra civile un bene in sé che si giustifica da solo. Essa si poteva stabilire soltanto attraverso l'unità del paese, ma tale unità era possibile solo attraverso il rispetto del comando del re quale suprema legge; il re è l'istanza neutrale al di sopra dei partiti e dei cittadini in lotta, soltanto lui può stabilire e conservare la pace.<sup>25</sup> Per i *politiques* la diversità delle confessioni non è più un affare dello stato, bensì della chiesa. Il re deve soltanto fare in modo che i suoi sudditi non cerchino di distruggersi con sanguinosa e perfida ostinazione; il problema della verità non può e non deve essere deciso da lui.<sup>26</sup> La separazione della politica dalla religione, l'affermazione della sua autonomia vengono così affermate senza grande clamore, ma con fermezza. Che cosa dà il re ai sudditi, quando concede, a condizione che osservino le sue leggi, la libertà di coscienza, chiede Michel de l'Hopital nel 1568 in un memo-

<sup>23</sup> *Französische Geschichte*, cit., vol. IV-VI, pp. 117-275.

<sup>24</sup> ROMAN SCHNUR, *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg*, Berlin 1962, in modo particolare pp. 16-23; cf. anche J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit*, cit., vol. II, pp. 109 ss.

<sup>25</sup> R. SCHNUR, *Die französischen Juristen*, cit., pp. 21 ss.

<sup>26</sup> Così scrisse Michel de l'Hopital nel memoriale del 1568 indirizzato al re; cf. J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit*, cit., vol. II, p. 111.

riale indirizzato al re. «Egli concede una libertà di coscienza o, meglio, egli lascia in libertà la loro coscienza». Poi prosegue: «E questo la chiamate capitolazione? È una capitolazione se un suddito conviene con voi di riconoscere il suo sovrano e rimane suo suddito?».<sup>27</sup> La visione puramente secolare del rapporto di potere politico è già contenuta in questa argomentazione. La religione non è più una componente necessaria dell'ordine politico.

Quando Enrico IV di Navarra si convertì alla fede cattolica per far valere il suo diritto al trono, previsto dalla «loi salique», non si trattò di una vittoria della «vera religione» come poteva sembrare all'esterno, ma di una vittoria della politica. Erano stati motivi di ragion di stato e di razionalità politica a spingere Enrico a compiere questo passo:<sup>28</sup> la conversione avvenne per dare al paese la pace, raggiungibile soltanto in questo modo e per dare stabilità al potere regio. La prima cosa che fece Enrico IV, dopo aver riportato la pace verso l'esterno nel paese, fu la promulgazione dell'Editto di Nantes (1598) che poneva le basi per il riconoscimento di un'esistenza legale degli Ugonotti.<sup>29</sup> Ogni singolo poteva essere cittadino del regno, godere di tutti i diritti civili senza appartenere alla vera religione. Con ciò la prima separazione sostanziale tra chiesa e stato era diventata realtà. L'editto di Nantes fu il primo tentativo di ammettere due religioni in uno stato.

Facciamo un confronto tra i due Enrico IV: Enrico IV, l'imperatore, che si fa penitente a Canossa per creare, all'interno di un mondo unitario politico-religioso, tramite l'assoluzione papale le condizioni per poter esercitare di nuovo il suo ufficio; Enrico IV di Francia che si converte alla fede cattolica e abiura l'eresia per consolidare il suo potere e per dare pace e tranquillità al suo paese: quanto erano cambiati, nonostante la somiglianza apparente dello svolgimento, vincitore e sconfitto!

Anche se quasi ovunque in Europa e nella stessa Francia dominò per molto tempo il principio della religione di stato, ciò

---

<sup>27</sup> *Oeuvres*, vol. II, p. 199, citato in J. LECLER, *ibidem*, vol. II, p. 112.

<sup>28</sup> L. VON RANKE, *Französische Geschichte*, cit., vol. I, pp. 265 ss.

<sup>29</sup> «Ciò era la cosa peggiore del mondo» avrebbe detto il Papa a proposito della libertà di coscienza garantita dall'editto, quando l'ambasciatore francese gliene riferì; cf. J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit*, cit., vol. II, p. 183. I rapporti tradizionali tra religione e politica erano infatti cessati con questo editto.

non contraddice questa constatazione, in quanto la decisione per la religione di stato non era una questione attinente la realizzazione ed affermazione della verità, ma una questione della politica. «All'interno di uno stato non possono esistere due religioni», questo argomento fu ripetutamente citato da molti, sia teologi che politici, come obiezione contro la tolleranza e la libertà religiosa.<sup>30</sup> Anche se questo argomento corrispondeva infatti spesso alla situazione del tempo — anche gli uomini che per secoli erano vissuti nelle forme del culto religioso pubblico, dovevano ancora raggiungere la maturità e la capacità di essere tolleranti —, esso non era di carattere religioso ma di carattere politico e si riferiva alla sicurezza e all'ordine dello stato. Con ciò tutto il problema non era più legato all'assolutezza della connessione con la verità, ma sottomesso alle possibilità e condizioni della politica. Così, e soltanto così, esso era aperto anche alla valorizzazione e alla definizione di spazi di libertà, ed era anche sulla strada verso la tolleranza. La religione non era più garantita *de jure*, ma *de facto*; ed era garantita in virtù della decisione del potere politico. Era logico che essa dovesse essere posta sotto la tutela della «giurisdizione ecclesiastica del principe territoriale» e del potere della chiesa di stato. Il fatto che i sovrani non pensarono di sottomettere se stessi ed i loro stati in formazione ai principi del cristianesimo, dal momento che loro stessi erano e volevano rimanere cristiani, non cambia niente riguardo alla differenziazione di principio rispetto ai tempi precedenti lo scisma. Per l'ordine che si annunciava ciò era una condizione effettivamente esistente e una premessa che però non erano più assolutamente necessarie.

Il testamento di Richelieu mostra in quale misura la secolarizzazione così concepita avrebbe determinato d'ora in poi lo stato e la politica. In questo testamento, indirizzato ad un principe molto pio ed educato nel rispetto della chiesa, il cardinale della chiesa romana afferma che «il governo di Dio» è la base principale della fortuna di uno stato; ogni principe ha il dovere di farlo valere.<sup>31</sup> Ma in che cosa consiste? Presumendo che sia già noto, Richelieu non fornisce dettagli tranne l'esortazione a condurre una vita esemplare e corretta. Il «governo di Dio» viene

<sup>30</sup> J. LECLER, *Ibidem*, vol. I, pp. 367, 549; vol. II, pp. 63 s., 137 s., 143 s., 385 s.

<sup>31</sup> RICHELIEU, *Politisches Testament*, parte III, cap. I, ed. Mommsen (*Klassiker der Politik*), Berlin 1926, pp. 164 ss.

relegato nell'ambito della morale e rimane senza contenuto tangibile per la politica. Si dichiara poi la «raison» come il criterio supremo per l'azione politica. L'intelligenza naturale rende evidente che l'uomo, essendo stato creato come essere «raisonnable», può agire soltanto in base alla «raison», altrimenti agirebbe contro la sua natura e, di conseguenza, contro le basi del suo stesso essere.<sup>32</sup> Il riferimento religioso viene prodotto soltanto indirettamente con la creazione della «raison» umana da parte di Dio; nella effettualità però essa ubbidisce soltanto a se stessa.

Ciò che si annuncia nell'Europa continentale, in prima linea in Francia, come soluzione di principio nel rapporto tra potere spirituale e potere temporale, tra religione e politica, ha trovato la sua più chiara espressione teorica nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Per il nostro problema essa è in particolar modo istruttiva. Hobbes fonda lo stato come unità di decisione sovrana che garantisce pace e sicurezza. In questo egli si basa unicamente sui bisogni dell'uomo, cioè la conservazione e la garanzia dei beni esistenziali elementari, cioè quelli che riguardano l'esistenza esterna; la determinazione religiosa dell'uomo, la religione come bene vitale non si incontrano nella sua dottrina. «Salus publica in quo consistit?» chiede Hobbes nel XIII capitolo del *De cive*, quando tratta dei doveri del sovrano. La risposta è di classica incisività: «1. ut ab hostibus externis defendantur; 2. ut pax interna conservetur; 3. ut quantum cum securitate publica consistere potest, locupletuntur; 4. ut libertate innoxia perfruantur».<sup>33</sup>

L'orientamento secolare, riferito alla vita terrena e dal punto di vista religioso indipendente, dello stato è chiaramente descritto in essa: garanzia di conservazione delle condizioni di vita borghesi e possibilità di soddisfazione dei bisogni esistenziali individuali dei cittadini. Per raggiungere questo obiettivo viene fondato lo stato, a questo scopo esso viene dotato di «summum imperium», cioè di supremo potere, al quale spetta l'ultima decisione e che è perciò sovrano. Soltanto una istanza sovrana di questo tipo infatti, alla quale compete l'ultima decisione e di fronte alla quale nessuno può appellarsi al suo giudizio «priva-

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, cap. II, p. 167.

<sup>33</sup> THOMAS HOBBS, *Elementa philosophica de cive*, cap. XIII, 7.

to», garantisce pace e sicurezza e permette una sicura distinzione tra giustizia e ingiustizia. In questo senso lo stato costituisce la «minimum condition» per la pace e la sicurezza.

La «recta ratio» usata da Hobbes come filo conduttore metodologico per la sua fondazione dello stato, non è più una ragione determinata dalla fede e orientata verso la fede, ma una ragione indipendente, individualistica e pratica, cioè orientata ad uno scopo.<sup>34</sup> Ciò non significa che Hobbes fosse ateo o il suo sistema lo fosse, come ha sostenuto Leo Strauss.<sup>35</sup> Hobbes dà per scontato che il sovrano titolare del potere statale sia cristiano e inserisce la fede cristiana come tale nello stato con la sua affermazione insostituibile «that Jesus is the Christ».<sup>36</sup> Ciononostante la costruzione dello stato di Hobbes include la secolarizzazione come elemento di principio. La sua legittimazione dello stato non deriva dalla fede cristiana, essa è, nei suoi fondamenti e nei suoi obiettivi, indipendente da essa, si trova sul terreno dei puri bisogni e della ragione individualistica ed orientata ad uno scopo. Ciò che Hobbes dice della natura cristiana di uno stato è la dimostrazione che esclude la contraddizione secondo cui questo stato della ragione il cui sovrano è cristiano, sarebbe esso stesso cristiano; né il Vangelo né singoli comandamenti divini dicono qualche cosa contro il potere del sovrano e l'assoluto dovere di ubbidienza dei sudditi e neanche contro la competenza del sovrano nelle cose spirituali.<sup>37</sup> Ciò significa, se si vuol formulare una tesi, che stato e cristianesimo possono coesistere e che il riconoscimento del potere di decisione sovrano dello stato non comporta una rinneazione della fede; con ciò la motivazione puramente temporale ed utilitaristica dello stato e la determinazione dei suoi obiettivi non viene

---

<sup>34</sup> Caratteristica per questo è la definizione della «legge naturale» in HOBBS, *De cive*, cap. II, 1: «Dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem quantum diuturnum fieri potest». La transizione dalla ragione che si giustifica in se stessa, orientata ad un ordine universale degli scopi, alla ragione utilitaristico-funzionale è qui avvenuta.

<sup>35</sup> LEO STRAUSS, *Hobbes politische Philosophie*, Neuwied 1966, pp. 78 ss.

<sup>36</sup> Ciò è stato dimostrato dalle ricerche più recenti su Hobbes, cfr. quella recentissima di TH. HOOD, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964; a proposito cf. anche CARL SCHMITT, *Die vollendete Reformation*, cit., pp. 51 ss.; BERNARD WILLMS, *Von der Vermessung des Leviathan, Aspekte neuerer Hobbes-Literatur*, in «Der Staat», VI (1967), pp. 225 ss., 230 ss.

<sup>37</sup> Cf. *De cive*, cap. 15; *Leviathan*, III parte, cap. XXXII, XL, XLII. Qui differisco dal giudizio dato da B. WILLMS, *Von der Vermessung*, cit.

né annullata né messa in dubbio nella sua logicità.

Anche per questa seconda fase della secolarizzazione vale il principio che il trasferimento nella realtà di ciò che in linea di principio era stato pensato e deciso non fu un avvenimento unico ma un processo storico. La trasformazione in senso secolarizzante dell'ordinamento politico-sociale avvenne gradualmente e per molto tempo vecchi e nuovi elementi di costruzione si trovarono molto vicini l'uno all'altro.

La Rivoluzione francese portò a perfezionamento quello stato politico che era nato nelle guerre civili confessionali ed era stato immaginato da Hobbes. La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, la prima «legge costituzionale della nuova società», come dice Lorenz von Stein, parla dello stato come «corps social». Lo stato è un'organizzazione politica del potere a garanzia dei diritti e delle libertà naturali e prestatali dei singoli. Esso non trova la sua legittimazione nella sua origine storica o nella fondazione divina, non nel servizio della verità, ma nella sua connessione alla singola personalità libera e autodeterminata, all'individuo. La sua base è costituita dall'uomo in quanto tale. Ma l'uomo che viene inserito nel concetto del diritto di ragione e da lì nei principi della «déclaration» è un essere profano liberato da una determinazione necessariamente religiosa. Dalla costituzione del 1791 la libertà di fede e di religione appartiene a quelle libertà a cui garanzia e difesa è stato posto lo stato.<sup>38</sup> Con ciò lo stato come tale è neutrale nei confronti della religione, come stato esso si emancipa dalla religione. La religione viene trasferita nell'ambito della società, viene dichiarata oggetto dell'interesse e della valutazione dei cittadini come singoli o come collettività, senza essere tuttavia componente dell'ordinamento statale. Karl Marx ha rilevato con grande chiarezza questo nesso strutturale: «La religione», dice, «non è più lo spirito dello stato..., essa è divenuta lo spirito della società civile... Essa non è più l'essenza della comunità, ma l'essenza della distinzione... Essa è stata relegata nel novero degli interessi privati e in quanto essenza della comunità, esiliata dalla comunità».<sup>39</sup> Ovunque dove lo stato garantisce ai

---

<sup>38</sup> Costituzione del 1791, Tit. I; la proclamazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 4 agosto 1789 comprendeva soltanto la garanzia della libertà di opinione religiosa entro i limiti dell'ordinamento legislativo pubblico.

<sup>39</sup> KARL MARX, *Zur Judenfrage* = KARL MARX, *Die Frühschriften*, ed. Landshut, Stuttgart 1953, p. 183 (trad. it. *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, a cura di

suoi cittadini la libertà religiosa quale diritto fondamentale — e sin dagli inizi ciò fece parte della sua «missione», anche se la realizzazione fu più tardiva — queste affermazioni sono esatte. La libertà religiosa come diritto di libertà non comprende soltanto il diritto di professare una religione pubblicamente e privatamente, ma anche il diritto di non professare una religione, senza compromettere con ciò la posizione giuridica del cittadino.<sup>40</sup> Di conseguenza la sostanza dell'Universale, che deve essere incorporata e rappresentata dallo stato non può più essere cercata nella religione, in una religione determinata, ma indipendentemente dalla religione in obiettivi e interessi comuni secolari. Il grado di realizzazione della libertà religiosa indica perciò il grado della secolarità dello stato.

Il XIX secolo ha cercato per lungo tempo di sfuggire a queste conseguenze. All'insegna della restaurazione si contrappose alla emancipazione dello stato dalla religione, rappresentata dalla garanzia della libertà religiosa, l'idea dello «stato cristiano». Lo «stato cristiano» doveva frenare la secolarizzazione di principio ovunque percepibile o perfino annullarla. Ma che cosa si ottenne? Non più che una sovrapposizione alla realtà di una apparenza non secolarizzata che però non riuscì a compromettere in nessun modo la continuità e l'espansione dell'idea dello stato e con ciò il principio politico della secolarizzazione. I risultati non furono altro che surrogati: la monarchia per grazia divina, l'alleanza di trono ed altare, la santa alleanza...<sup>41</sup> Il cristianesimo divenne ornamento per affari del tutto mondani e fu adoperato per dare stabilità a situazioni di potere e per sancire condizioni politico-sociali legate all'epoca al fine di proteggerle da un intervento trasformatore. Anche qui Marx individuò chiaramente il lato essenziale del processo: «Il cosiddetto stato cristiano è la negazione cristiana dello stato e per nulla

---

U. Cerroni, Roma 1954, pp. 59-60); inoltre ERIC WEIL, *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Ansehens in der Neuzeit*, in *Marxismusstudien*, 4. Folge, Tübingen 1962.

<sup>40</sup> GERHARD ANSCHUTZ, *Die Religionsfreiheit*, in *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, ed. da Anschütz e Thoma, vol. II, Tübingen 1932, § 106.

<sup>41</sup> A proposito della monarchia per grazia divina, cf. OTTO BRUNNER, *Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip*, in *Das Königtum*, Konstanz-Lindau 1954, pp. 279 ss. (291 ss.). Quando Carlo X di Francia eseguì l'imposizione delle mani sui lebbrosi, prevista dal cerimoniale di incoronazione quale segno del divino potere curativo dei re, egli portava dei guanti.

affatto la realizzazione statale del cristianesimo».<sup>42</sup> I tentativi di conservare o ristabilire il carattere cristiano-istituzionale dello stato contro la secolarizzazione e la neutralizzazione delle sue strutture, sono infatti tutti falliti. Non soltanto nel XIX secolo, ma anche in occasione della rifondazione dello stato tedesco dopo il 1945, quando si voleva far rinascere uno stato cristiano al posto di uno stato secolarizzato, la libertà religiosa vinse in ultima istanza.<sup>43</sup> Essa doveva vincere, se lo stato non voleva negare se stesso.

### III

Valutando l'insieme dell'evoluzione qui descritta emerge in un primo momento la domanda circa il significato reale di questo processo di secolarizzazione. Ha implicato questa evoluzione verso lo stato l'esclusione del cristianesimo da ogni attività pubblica e mondana e occorre di conseguenza concepire lo stato come una forma di ordinamento politico in senso specifico non cristiano o a-cristiano? Oppure si è realizzato nella formazione dello stato un principio di ordine politico-sociale che corrisponde, nella sostanza, al contenuto della rivelazione cristiana, ma ha dovuto affermarsi contro le forze istituzionalizzate del cristianesimo?

Questo problema si collega immediatamente ad un'altra domanda: in che misura la desacralizzazione dell'ordinamento politico, la «desecolarizzazione della sfera spirituale» e la «despiritualizzazione della sfera temporale» (H. Krüger)<sup>44</sup> che avvennero nella e con la formazione dello stato hanno significato anche una *decristianizzazione*? Vi sono molti dubbi che a questa domanda si possa dare una risposta nell'una o nell'altra direzione. La risposta, infatti, dipende essenzialmente dall'interpretazione teologica e storico-filosofica che viene data al processo

---

<sup>42</sup> *Frühschriften*, cit., p. 183 (trad. it. cit., p. 61).

<sup>43</sup> Le costituzioni dei Länder della Repubblica federale di Germania dei primi anni dopo il 1945 contengono numerosissimi tentativi ideologici di restaurazione politica di uno stato «cristiano», degni di un'analisi più attenta. L'«ultima parola» della libertà religiosa: *Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts*, vol. XIX, pp. 206 ss., 226. Cf. anche A. HOLLERBACH, *Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*, in «Archiv des öffentlichen Rechts», XCII, (1967), pp. 99 ss.

<sup>44</sup> HERBERT KRÜGER, *Staatslehre*, Stuttgart 1963, p. 43.

di secolarizzazione e ci porta con ciò nella sfera dell'autocomprensione e della mutevole autointerpretazione della fede cristiana. È la fede cristiana, partendo dalla sua struttura interna, una religione come le altre ed è perciò la sua forma valida di manifestazione quella del culto pubblico (polis) o trascende essa le religioni finora esistenti e consiste la sua efficacia e la sua realizzazione proprio nel fatto di abolire le forme sacrali della religione e il potere-culto pubblico e di guidare gli uomini verso un ordinamento «temporale» del mondo determinato dalla ragione, alla consapevolezza della loro libertà? Nientemeno che Hegel ha dato un'interpretazione positiva dal punto di vista cristiano del movimento di secolarizzazione dell'età moderna, non come negazione, ma come realizzazione del contenuto della rivelazione che con Cristo sarebbe apparso nel mondo.<sup>45</sup> E Karl Marx ha rilevato, dal suo punto di vista criticamente, che l'emancipazione dello stato dalla religione non abolirebbe e non mirerebbe ad abolire la vera religiosità dell'uomo.<sup>46</sup> Come professione di fede personale dell'individuo, come forza sociale (e come tale anche politica) mediata dalla convinzione religiosa dei cittadini, la fede cristiana può avere effetti anche e proprio nello stato «temporale»; infatti, la religione è libera di sviluppare una tale efficacia proprio in questo stato: la libertà religiosa non è soltanto libertà confessionale dei cittadini in senso «negativo» ma anche in senso «positivo». Alla religione viene tuttavia negata la forma di esistenza pubblico-istituzionale e la necessaria partecipazione agli affari generali dello stato. Si può affermare che già con questo la fede cristiana è condannata alla perdita della sua efficacia secolare e della sua eventuale incisività nella storia? Questa domanda non ha soltanto significato retorico.

Ancora più attuale è un'altra domanda. Di che cosa vive lo stato, da che cosa attinge esso la forza portante, garante di omogeneità, e le forze interiori che regolano la libertà di cui ha bisogno, dopo che la forza vincolante che proviene dalla religione non è più e non può essergli essenziale? Fino al XIX secolo, infatti, in un mondo interpretato dapprima in modo sacrale, poi in modo religioso, la religione era sempre stata la forza vincolante più profonda per l'ordinamento politico e la vita dello stato.

---

<sup>45</sup> G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Gaus, § 185; dello stesso autore, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 552.

<sup>46</sup> KARL MARX, *Frühschriften*, cit., p. 183 (trad. it. cit., pp. 59-60).

È possibile fondare e conservare la morale su principi interni al mondo, può lo stato essere costruito su una «morale naturale»? Se no, può esso, indipendentemente da tutto, vivere della soddisfazione delle attese esistenziali eudemonistiche dei suoi cittadini? Queste domande ci riconducono ad una domanda più profonda, essenziale: Fino a che punto i popoli riuniti in uno stato possono vivere unicamente della garanzia della libertà individuale senza un vincolo che li unifichi e che preceda questa libertà?

Il processo della secolarizzazione fu nel medesimo tempo un grande processo emancipatorio dell'ordinamento temporale dalle tradizionali autorità e vincoli religiosi. Esso trovò il suo compimento nella dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, che rese il singolo individuo responsabile di se stesso e della sua libertà. Visto in linea di principio, ciò doveva comunque comportare il problema di una nuova integrazione: i singoli emancipati dovevano trovare una nuova comunanza ed omogeneità, altrimenti lo stato rischiava di sgretolarsi al suo interno e ciò avrebbe condotto alla cosiddetta totale estraneazione. Questo problema in un primo momento rimase nascosto in quanto nel XIX secolo una nuova forza unificatrice prese il posto di quella antica: l'idea della nazione. L'unità della nazione succedeva all'unità nella religione e fondò una omogeneità nuova, anche se più orientata in senso extra-politico,<sup>47</sup> all'interno della quale si viveva ancora per lo più nella tradizione della morale cristiana. Questa omogeneità nazionale cercò e trovò la sua espressione nello stato nazionale. Nel frattempo l'idea della nazione ha perso questa forza modellatrice, non soltanto in molti stati europei. Anche nei giovani stati dell'Asia e dell'Africa la sua forza modellatrice sarà di breve durata: l'individualismo dei diritti dell'uomo pienamente esplicito non emancipa soltanto dalla religione, ma, in una fase successiva, anche dalla nazione (sciovinistica) come forza che crea omogeneità. Dopo il 1945 si cercò, soprattutto in Germania, di trovare nella comunanza della convinzioni sui valori una nuova base di omogeneità. Ma questo ricorso ai «valori» è, se si indaga sul suo contenuto comunicabile, un surrogato estremamente povero e anche pericolo-

---

<sup>47</sup> Cf. l'analisi fondamentale storico-sistemica di EUGEN LEMBERG, *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950; dello stesso autore, *Nationalismus*, I e II, Hamburg 1964.

so; esso apre la strada al soggettivismo e al positivismo delle valutazioni quotidiane che, chiedendo ogni volta una validità oggettiva per sé, distruggono la libertà invece di fondarla.<sup>48</sup>

Così emerge di nuovo e nella sua vera sostanza la domanda circa le forze vincolanti: *Lo stato liberato, secolarizzato vive di presupposti che non è in grado di garantire*. È questo il grande rischio che esso ha corso per amore della libertà. Da un lato esso può esistere come stato libero soltanto se la libertà che esso assicura ai suoi cittadini, si regola dall'interno, dalla sostanza morale dell'individuo e dall'omogeneità della società. Dall'altro lato esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, cioè con i mezzi costrittivi della legge e del comando autoritario senza abbandonare la sua liberalità e — a livello secolarizzato — senza ricadere in quella pretesa totalizzante dalla quale era uscito nelle guerre civili di confessione. L'ideologia di stato imposta come anche il rinnovamento della tradizione aristotelica della polis o la proclamazione di un «sistema oggettivo dei valori» eliminano proprio quella separazione che costituisce la libertà dello stato.<sup>49</sup> Non vi è nessuna strada di ritorno che attraversi la soglia del 1789 senza distruggere lo stato come ordinamento della libertà.

Lo stato può tentare di sottrarsi a questo problema facendosi garante della soddisfazione dei bisogni esistenziali eudemonistici dei cittadini e cercando di trarre da ciò la sua forza e il suo sostegno. Il campo che si apre in questo modo è comunque illimitato, poiché non si tratta più del fatto che lo stato persegua una politica che assicuri l'esistenza dei suoi cittadini — a questo compito esso non può rinunciare — ma che esso cerchi di trovare la sua legittimazione e il suo fondamento proprio in essa. Lo stato che non si fida più delle forze vincolanti interne o che è stato privato di esse viene spinto verso la strada che fa della realizzazione dell'utopia sociale il suo programma.

---

<sup>48</sup> Cf. il contributo di CARL SCHMITT, *Die Tyrannei der Werte*, in *Festschrift Ernst Forsthoff*, Stuttgart 1967, pp. 37 ss.

<sup>49</sup> Per quanto riguarda la ripresa dell'antica tradizione della polis, ciò è stato del tutto tralasciato nel lavoro di W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963; cf. a questo proposito anche BERNARD WILLMS, *Ein Phoenix zu viel*, in «Der Staat», III, (1964), pp. 488 ss. Un lavoro fondamentale sul problema della separazione è anche quello di JOACHIM RITTER, *Hegel und die Französische Revolution*, Köln-Opladen 1957.

Si può dubitare che il problema di principio che esso cerca di scansare possa essere risolto così. Su che cosa può appoggiarsi questo stato nel giorno della crisi?

Dovremmo domandarci dunque — con Hegel<sup>50</sup> — ancora una volta se lo stato secolarizzato mondano non debba, in ultima analisi, trarre la sua vitalità dalle forze vincolanti interne trasmesse dalla fede religiosa dei suoi cittadini. Certamente non nel senso di ricostituire lo stato «cristiano», ma nel senso per cui i cristiani non debbano più riconoscere questo stato nella sua secolarità come qualche cosa di estraneo, di nemico della loro fede, ma come una occasione di libertà, la cui conservazione e realizzazione è anche compito loro.

---

<sup>50</sup> *Enzyklopädie der philos. Wissenschaften*, 1830, § 552. Qui il problema del rapporto tra stato e religione viene discusso ad un livello di riflessione intellettuale da allora mai più raggiunto.

## VII

### **POLITICA E CRISTIANESIMO: UN CASO STORICO DEL RAPPORTO POTERE-RELIGIONE**

PIERANGELO SCHIERA

«Silete theologi in munere alieno». Con questo grido che correva per le strade di Francia durante le guerre di religione, si esprimeva il desiderio pressante di sottrarre le cose politiche, gli affari quotidiani e le cure materiali alle dispute teologiche e religiose e alla carica di conflittualità che a quest'ultime era inevitabilmente connessa. Il grido veniva dalla bocca di un gruppo di uomini che traevano dalla loro condizione sociale e professionale i motivi più validi per proporre alla Francia in lotta intestina un nuovo ideale di ordine e di pace, sotto il segno della sovranità del principe e della buona organizzazione dei suoi uffici.

Essi venivano a loro volta normalmente accolti con un'altra invettiva, pronunciata dalla grande massa della popolazione che, sui due opposti schieramenti cattolico e ugonotto, affogava nel gran mare della guerra di religione francese: «l'estat, l'estat: la police la police». Equiparati ai «Libertins, Epicuriens et Atheistes», guardati come eretici, questi tecnici del diritto, magistrati, di estrazione prevalentemente borghese, militanti o gravitanti intorno alle Corti del Parlamento, offrirono al re e a tutti gli uomini di buona volontà una solida base, teorica e pratica, su cui costruire l'ossatura costituzionale e ideologica dello stato moderno. In tal modo si attuò una profonda rivoluzione nei valori dominanti, in quanto veniva affermato che scopo di ogni benpensante doveva essere di «vivere e godere, lasciando le dispute di religione alle lunghe toghe e alle berrette quadrate» e che dunque la sicurezza e l'ordine pubblico andavano di fatto privilegiati rispetto alle sterili e dannose contrapposizioni religiose, radicali, assolute, coinvolgenti l'intero quadro

della vita umana, dai suoi fondamenti esistenziali ai più dettagliati momenti quotidiani.

In quest'epoca e all'incirca in quei luoghi, intorno a questi problemi sta la genesi, l'inizio storico di una forma di organizzazione dei rapporti umani che noi possiamo con qualche legittimazione chiamare «politica», nel senso moderno del termine. Proprio lì si fissa infatti un momento evidente di aspettativa e di richiesta di autonomia di una sfera, quella dei rapporti umani di convivenza, che si voleva il più possibile neutralizzare rispetto ai problemi, alle posizioni, ai coinvolgimenti troppo impegnativi della sfera religiosa, soprattutto dopo la formidabile spaccatura della riforma. È il via programmatico all'età moderna dell'occidente politico, caratterizzata sul piano costituzionale dall'incalzante crescita dello stato e, sul piano dei valori, dalla riaffermazione, altrettanto originale, della politicità dell'uomo nel mondo. «E per il fatto che gli uni e gli altri gridano senza posa: stato, stato, politica, politica, senza curarsi in primo luogo della santa religione ed anzi affermano che la politica dev'essere in tutto e per tutto preferita a quest'ultima: per questa ragione essi vengono giustamente chiamati Politici», commenta l'anonimo autore del libello da cui sto maliziosamente citando.

Il riscontro sta naturalmente nel fatto che solo in tal modo si poteva sperare di tener sotto controllo e dotare di senso minimamente compiuto la vita di tutti i giorni, in procinto di divenire sempre più densa, sempre più intensa, sempre più diffusa, quindi sempre più bisognosa di regolarità, via via che un certo tipo di sviluppo economico e sociale andava crescendo.

L'operazione dei *politiques* e di Bodin, il più importante fra loro, di separare la politica dalla religione, di fare della prima il perno della vita associata, di erigere l'ordine e la sicurezza ad obbiettivo principale di ogni comunità politica, di scoprire nella legge, cioè nel comando del principe, lo strumento più adatto per raggiungere tale scopo («è solo per mezzo della legge che viviamo e possiamo vivere in pace»), non costituisce certamente, di per sé, una grossa originalità nella storia del pensiero politico occidentale. Eppure, è proprio a Bodin e ai *politiques* che si deve guardare se si vuole impostare storicamente il problema della moderna «politicità» dell'uomo, della sua consistenza e in particolare del suo rapporto con la dimensione religiosa, rispetto alla quale era stato, fino a quel momento, totalmente subalterno.

Vi possono essere, naturalmente, altre strade per porre in evidenza il rapporto fra cristianesimo e potere. C'è la strada più propriamente genetica, che stabilisce il codice di quel rapporto fin nella sua primissima posizione e che di conseguenza percorrere il cammino tortuoso dei testi, delle rivelazioni, reso poi rettilineo e continuo dalle interpretazioni e dalle dottrine. Seguire questa strada significa commisurare alla tradizione il nostro problema di oggi, dotarlo di senso, esso stesso e le soluzioni che gli competono, rispetto ad un archetipo indiscutibile e non modificabile.

C'è per converso la strada che parte dall'oggi, dalla modernità, dallo specifico storico che caratterizza il nostro riconoscerci in mezzo al persistente rapporto fra politica e religione, fra potere e cristianesimo. Allora si tratta di ricercare nella tradizione la giustificazione dei nostri comportamenti, la fondazione dei nostri giudizi, la carica e la spinta alla nostra azione e al nostro impegno. La prima, una strada a carattere più accentuatamente religioso, in cui cioè il dato da dimostrare è l'avvento della politica in un campo peraltro dominato dalla legge divina. La seconda, invece, una strada prevalentemente illuminata dalla luce della ragione, preoccupata di dare priorità alla sfera laica, ma incapace di riconoscerla come sfera indipendente e bisognosa invece di investiture, controlli, approvazioni.

Né l'una né l'altra strada mi piacciono, per il tono integralistico che, pur in versioni diverse, esse presentano. Preferisco tentare di percorrere una strada storica, in cui tentare di cogliere e misurare anche le alterazioni del rapporto fra politica e religione, all'interno dell'esperienza cristiana. Una strada cioè che mi consenta di accertare, ad esempio, la non eternità del fenomeno della «politica» e quindi di determinare quest'ultimo storicamente, in rapporto a precise considerazioni di fatto (istituzionali o ideologiche che siano), fra le quali ha grande valore anche quella relativa alla storicità del cristianesimo stesso. Così i margini d'azione crescono e il campo di valutazione si allarga dal momento meramente esegetico a quello della responsabilità e dell'impegno, e anche del rischio, se Dio vuole.

Presupposto alla scelta di questa terza strada di ricerca è naturalmente la mia stessa condizione professionale: non teologo ma politologo, il tentativo diventa quello di decifrare il nesso cristianesimo-potere a partire dal potere invece che dal cristianesimo. Ecco allora il tentativo di stabilire l'atto di nascita del-

la politica, per poi cercare di indagarne le cause, nella speranza che esse abbiano appunto a che fare col cristianesimo.

Anche questa strada presenta dei rischi, che sono anzi più gravi che altrove. Soprattutto c'è il rischio di una storicizzazione senza fine della problematica, con esiti infelicissimi per entrambi i termini di essa. Tuttavia, è logico che tale rischio non sia mai completamente evitabile lungo la strada indicata, se si parte dall'assunto che potere e cristianesimo sono comunque termini storici. Essi subiranno in ogni caso una trasformazione continua e perenne. Si tratterà di vedere in che modo e in che misura, nella rispettive trasformazioni, essi continueranno a restare in rapporto fra loro. Si potrà eventualmente porre anche il problema di accertare, in ultima istanza, se, a forza di trasformarsi, l'uno o l'altro termine non finisca per scomparire e, in tale caso, cosa potrebbe accadere dell'altro. Esempio limite del rischio descritto, che qui riproduco, è quello prodotto da Nietzsche in *Umano, troppo umano*. «Finché lo Stato o, più chiaramente, il governo si saprà costituito tutore a favore di una massa incapace e, in vista di essa, considererà la questione, se la religione sia da conservare o da eliminare: si deciderà con ogni probabilità sempre per la conservazione della religione. Giacché la religione appaga l'animo dell'individuo in tempi di perdita, di privazione, di paura e di sfiducia, ossia quando il governo si sente impotente a fare direttamente qualcosa per alleviare le sofferenze spirituali del privato: anzi persino nei mali generali, inevitabili e per il momento ineluttabili (carestie, crisi finanziarie, guerre), la religione procura un atteggiamento pacato, di attesa e di fiducia, nella moltitudine... La potenza, che risiede nell'unità del sentimento popolare e in opinioni e scopi uguali per tutti, viene dalla religione protetta e suggellata, eccettuati quei rari casi in cui un clero non riesce ad accordarsi sul prezzo col potere statale e scende in lotta... Ma che avverrà quando comincerà a farsi strada quella concezione tutta diversa dell'idea di governo che viene insegnata negli Stati *democratici*?...(allora) un'utilizzazione e uno sfruttamento degli impulsi e dei conforti della religione ai fini statali non saranno tanto facilmente possibili... Non appena ciò accadrà, la disposizione degli uomini ancora mossi da sentimenti religiosi, che prima adoravano lo Stato come qualcosa per metà o del tutto sacro, si trasformerà in una disposizione decisamente *ostile allo Stato*... risulterà sempre più chiaro che con quell'adorazione religiosa,

per la quale lo Stato è un mistero, un'istituzione soprannaturale, è stato scosso anche il rapporto di venerazione e di pietà verso lo Stato... Da ultimo — lo si può dire con sicurezza — la fiducia verso qualunque governante, la comprensione dell'inutilità e della gravosità di queste lotte di corto respiro, è destinata a spingere gli uomini a una decisione completamente nuova: all'abolizione del concetto di Stato, alla soppressione della contrapposizione «privato e pubblico»... Il disprezzo, la decadenza e *la morte dello Stato*, la liberazione della persona privata (mi guardo dal dire: dell'individuo) saranno la conseguenza dell'idea democratica dello Stato; in ciò consiste la sua missione... Per riassumere brevemente quanto si è detto: l'interesse del governo tutore e l'interesse della religione vanno di pari passo, sicché quando quest'ultima comincia a morire, viene scossa anche la base dello Stato. La credenza in un ordinamento divino delle cose politiche, in un mistero nell'esistenza dello Stato è di origine religiosa: se la religione sparirà, inevitabilmente lo Stato perderà il suo antico velo di Iside e non susciterà più alcuna venerazione».

Ho forse un po' abbondato nella citazione di Nietzsche, ma pour cause. La sua diagnosi è spietata ma anche molto realistica. Essa non solo riflette e interpreta un punto di vista molto diffuso in ambito «laico», ma è complementare anche a molti atteggiamenti del mondo «clericale». Io sono convinto che l'argomentazione di Nietzsche tiene quasi perfettamente, se si continua a considerare la politica come un'appendice, o una pertinenza, della religione, come un inevitabile ma inguaribile recesso della vita umana collettiva. La svalutazione della politica, la sua riduzione a sfera residuale, marginale, subalterna non può che produrre, per contrasto, il ricorso a mezzi di legittimazione del potere di tipo magico o sacrale, siano essi quelli della «Grazia di Dio» di assolutistica memoria, o quelli di quell'altra «grazia di dio» che è diventata, negli stati contemporanei, la caccia al benessere e alla felicità materiale.

Torniamo dunque, per un momento, ai *politiques* da cui siamo partiti. Con essi, per la prima volta, il tema della naturale politicità dell'uomo viene trasferito dall'empireo dell'astratta teorizzazione sul piano del concreto ordinamento degli uomini riuniti in comunità, entro lo «stato», per mezzo della «politica». Solo la definizione storica di questi due termini può consentire di valutare il senso in cui per l'età moderna si può parla-

re dell'uomo come animale politico; soprattutto, solo così si può misurare fino a che punto può essere storicamente mantenuto il rapporto fra religione e politica e, più in particolare, fra cristianesimo e potere. A partire cioè dalla reciproca autonomia delle due sfere, pur nell'ambito di una condizione storica, quella del cristianesimo appunto, che le assume come complementari.

L'eresia dei *politiques* consistette, in fondo, nel voler neutralizzare una fascia di rapporti sociali, sottraendola alla tradizionale motivazione e giustificazione teologico-religiosa per attribuirla invece alla gestione diretta, prevedibile ed organizzata, da parte dell'uomo, attraverso il comando del principe (*la Loy*) e la sua esecuzione da parte dei suoi uffici (*l'Estat*). L'obiettivo era molto concreto: in un'età dominata dal più tragico dei conflitti civili, quello religioso, la prevenzione del conflitto o almeno la sua immediata repressione, ad opera di una ben intesa e ben ordinata *police*: un'attività cioè di intervento, preventivo o repressivo, ma in ogni caso organizzato, previsto, del principe e del suo apparato di potere, elevato a gestore e garante dell'ordine, della pace e del benessere generale. La politica che nel '600 celebra i suoi fasti è questo: è lo Stato, come organizzazione del potere sufficientemente unitaria e accentrata da impedire il ripetersi degli antichi conflitti ed il generarsi di nuovi; lo Stato come strumento di normalizzazione della vita associata, attraverso procedure di comportamento che escludano il verificarsi di casi eccezionali; lo Stato come sovrana istanza decisionale sul caso eccezionale, quando, nonostante tutto, quest'ultimo insorga o debba essere fatto insorgere. È in quest'ambito che l'individuo esercita la sua politicità, che consiste dunque, in questa fase, essenzialmente nell'accettazione della propria soggezione al monopolio del potere legittimo detenuto dal sovrano, titolare del potere statale, e che si presenta prevalentemente come fatto negativo, necessario, di delega — più o meno definitiva o reversibile — del potere individuale all'istanza politica suprema.

Il potere appare dunque, nella moderna politica, con la sua faccia crudele e spregiudicata, ma anche con le sue braccia vigorose e forti, capaci di difendere gli interessi dei soggetti individui, degli uomini. Ma soprattutto si presenta, in queste sue cangevoli fattezze, come creazione libera da parte di questi ultimi, come artificio, macchina, invenzione tecnica volta a perseguire il loro utile e comodo, a partire dalle due esigenze pri-

mordiali (i due diritti fondamentali) della proprietà e della vita.

Ciò che mi piacerebbe tentare di mettere in luce è la particolare modalità con cui quest'atto di «sapienza» dell'umanità, nell'occidente moderno, si attua, anche in rapporto a quel vaso unitario ed esclusivo di sapienza che, nella storia dell'occidente, era sempre stata la dottrina e la pratica religiosa, organizzata nella chiesa di Roma.

Per far ciò, io parto da una premessa che dovrebbe essere ben altrimenti fondata e che anzi sembrerebbe essere stata smentita dalla lettura che teologi ed esegeti hanno finora dato, nel corso dei nostri lavori, della politica nell'esperienza religiosa cristiana. Né posso parlare, per incompetenza, da storico dei fenomeni religiosi. Mi dovrò accontentare di farlo da «povero cristiano».

La mia impressione, sensazione o speranza di cristiano è che il cristianesimo come religione contenga in sé, nel suo stesso codice genetico, un principio assolutamente fondamentale della nostra storia, di uomini occidentali e moderni. Parlo del principio di laicità. Secondo me, questo principio è iscritto nel trapasso stesso al cristianesimo, ed è costitutivo di esso. La stessa incarnazione è sintomo di laicità. Lo è ancora più la croce. Ma lo è soprattutto il modo in cui l'evento divino del Cristo si è trasformato nell'evento umano e mondano della comunità cristiana, della chiesa. La stessa «buona novella» è un fatto di laicità, così come lo è il genere letterario delle «lettere».

S'intende che uso il concetto di laicità in modo assai largo: esso non evoca per me la contrapposizione col momento religioso, ma solo l'idea di un'autonomia del mondo, di una sua intrinseca qualità, da valutare ed apprezzare per se stessa e quindi anche da gestire ed usare secondo le sue leggi, i suoi criteri costitutivi interni. I quali dunque vanno indagati, conosciuti e rispettati, dall'uomo che nel mondo occupa la posizione privilegiata che sappiamo.

A me pare che mai, fino all'evento storico cristiano, l'uomo abbia potuto trovare l'occasione di evidenziare in modo così pieno questo suo privilegio. E mai abbia potuto inquadralo in un'ottica di integrale indipendenza e responsabilità. Finalmente Dio non è più un modello o un referente mimetico. E non è neanche più semplicemente l'elemento di chiusura e di giustificazione globale di un sistema in cui ancora manca la distinzione chiara fra il terreno e l'ultraterreno.

L'elemento di rottura che il cristianesimo ha introdotto mi sembra essere quello della «individuazione» dell'uomo e della sua azione. Il rapporto con Dio s'instaura ormai con il singolo uomo, al di fuori di contesti collettivi, di popolo, di casta, di classe, di gruppo, che invece segnano il fatto religioso altrove. Ne deriva non solo il corollario dell'uguaglianza degli uomini di fronte a Dio e fra loro. Questa uguaglianza è infatti imposta in termini attivi, di impegno, di assunzione di rischio, di scelta, di responsabilità insomma. Ancora più: l'individuo è addirittura obbligato a scegliere. È escluso, dal quadro cristiano che io mi sto configurando, il caso di chi rifiuta la scelta: anche questa è una scelta, con le sue implicazioni ed esclusioni. La figura che ne emerge, coi suoi tre lati dell'individuo, della responsabilità e della libertà, è la figura di un uomo nuovo, inconcepibile al di fuori della religione cristiana, ma a sua volta suscettibile di molteplici coniugazioni storiche. La storia è infatti il luogo proprio in cui, a differenza che altrove, l'individuo così caratterizzato può trovare il suo posto e condurre la sua avventura. Il dato rivoluzionario del cristianesimo, in termini umani, consiste proprio nella possibilità che al singolo è lasciata di accettare o meno, di praticare o meno, il suo rapporto con Dio. Egli può dire no, senza per questo compromettere la sua vita mondana. Allo stesso modo, se egli dice sì, la sua vita mondana ne viene certamente toccata, ma solo con riferimento al singolo uomo, non con riferimento a quest'ultima che, proprio in nome della libertà di scelta che sta a fondamento del cristianesimo, dev'essere così strutturata da consentire in essa la coesistenza di credenti e non credenti.

Questa vita mondana strutturata in modo neutrale, capace di consentire e facilitare la professione di fede ma anche di non imporla, quindi dotata di una sua consistenza propria e indipendente dagli obbiettivi di fede, è la città, è la politica, è lo stato, è il potere. Si apre in tal modo un discorso tra i più cariichi di tradizione, fra quelli che in ambito cristiano sono stati fatti sulla politica. Non è questo il momento per ripercorrerlo; basterà sottolineare che, anche nelle versioni negative o pessimistiche che esso ebbe, la semplice accettazione delle «due» città implica il riconoscimento, a parità di dignità e di autonomia, per entrambe.

Per adesso, invece, m'importerebbe mostrare come, vedendo le cose da questo punto di vista, la prospettiva di Nietzsche

ne esca completamente rovesciata, nel senso che si inverte il rapporto fra religione e politica, e non è la prima a servire supinamente alla seconda in chiave di legittimazione e giustificazione sacralizzante del potere, ma è semmai la seconda a essere costitutiva della prima, nel senso che ho cercato di illustrare poco fa.

Muovendo da queste premesse, le possibilità che stanno davanti alla persona umana, libera e responsabile, obbligata a scegliere la sua posizione nel rapporto fra religione e politica, sono fondamentalmente tre... Si può scegliere di stare solo con Dio, fuggendo il mondo. Si può scegliere solo il mondo. Si può scegliere Dio attraverso il mondo. Dal punto di vista politico, la prima posizione è insussistente. Le altre due configurano rispettivamente la «politica», nel senso pieno e positivo finora usato, e la «teologia politica», negli esiti anche opposti a cui può dar luogo, a seconda di quale dei due termini in congiunzione, la politica e la religione, funga da polo di riferimento. In questi termini, il discorso diventa eminentemente storico, perchè si tratta di stabilire concretamente, nelle diverse situazioni, quale possibilità è stata scelta, con quali conseguenze e sulla base di quali ragioni. Il rapporto, l'alternativa, l'alternanza fra politica e teologia politica si muove nella storia, entro una gamma assai ampia di possibilità, che non sono forse mai riducibili alla purezza di modelli tipici ma che nondimeno esigono questi ultimi, per poter essere compresi e inquadrati nella prospettiva larga che una tematica come quella oggi sotto fuoco — cristianesimo e potere — consente.

La storicità a cui faccio continuamente riferimento è in primo luogo da intendersi in senso stretto. Va cioè individuato, approssimativamente, il punto in cui è possibile registrare l'insorgere dei fenomeni di cui stiamo parlando. Parlare di cristianesimo in generale ha un senso solo relativo: quand'è che si può storicamente accertare un coinvolgimento del cristianesimo con la politica? Se s'intende quest'ultima nel senso pieno e largo, di autonomia e di partecipazione, che si è detto, il suo incontro non potrà essere che con un cristianesimo consolidato e maturo, attestato in posizione di dominanza nel quadro delle relazioni religiose e culturali.

Cade allora qui una considerazione che reputo decisiva, anche se mi rendo conto che anch'essa avrebbe bisogno di ben altra fondazione storica da quella che sono in grado di fornire

qui. Mi riferisco al fatto che notoriamente il cristianesimo è stato, durante il primo millennio, un fenomeno estremamente instabile e poco consolidato; caratterizzato da un tasso di «fluidità», com'è stato detto, assai alto e comunque differenziato. Soprattutto nelle campagne l'incrocio dei nuovi elementi di cristianizzazione con i persistenti retaggi pagani è durato assai a lungo, dando luogo a formazioni culturali specifiche. In particolare ciò si è verificato nelle regioni più settentrionali dell'Impero, con riguardo al fenomeno, per altri versi decisivo, dell'incontro della tradizione romana con le realtà germaniche e più in generale barbariche. C'è insomma chi sostiene che si debba arrivare al XII secolo prima di poter accertare un consolidamento effettivamente diffuso di teorie e pratiche religiose in senso squisitamente cristiano. Ma ciò ha a che fare, si dirà, con la religione popolare. Ai livelli d'élite le cose erano certamente più chiare già da lungo tempo. Il problema è appunto di chiarire se il nesso religione-politica si scioglie a questi livelli oppure tocca la dimensione popolare. Se si coniuga quel nesso nei termini proposti per il nostro convegno di «cristianesimo e potere», può darsi che ci si possa accordare sul carattere elitario del fenomeno politico e si possano quindi individuare i suoi rapporti col dato religioso anche in un'epoca in cui quest'ultimo è essenzialmente definibile solo in cerchie ristrette, consapevoli e qualificate di popolazione. Se invece si insiste sull'importanza basilare dell'elemento individuale, indirettamente anche egualitario, per la qualificazione cristiana del fenomeno religioso, allora sarà forse necessario adottare il già citato segnale temporale del XII secolo come punto di superamento di quella fluidità del cristianesimo di cui sopra.

Ivan Illich sostiene da tempo che è intorno a questo periodo che si affermano nella coscienza collettiva convinzioni e pratiche aventi proprio a che fare con la dimensione individuale dell'esistenza, dal duplice punto di vista dell'assunzione di punti di vista individualistici da parte di soggetti sempre più numerosi, per comportamenti sempre più diffusi e ad ampio raggio, e del disciplinamento sociale che, per via privatistica, i pubblici poteri tentano o impongono su soggetti variamente dislocati nell'ordine sociale e politico. Senza contare quel che prima è stato pure accennato: cioè il peso enorme che all'incirca in quello stesso torno di tempo assume il consolidamento dell'incontro fra romanità e germanesimo, proprio sotto l'egida o meglio sarebbe

dire la benedizione del cristianesimo come complesso istituzionale e dottrinario capace di fornire e di far rispettare un codice buono per entrambe le civiltà.

Tutto ciò induce a credere che, per trattare del rapporto fra cristianesimo e politica in termini latî, occorra venire in su un bel po' nel tempo storico occidentale, fino a lambire le soglie della modernità. In quest'epoca sorge certamente qualcosa che abbiamo imparato a riconoscere come originale, fondativo del nostro spazio culturale ancora oggi, e insieme esclusivo di esso, rispetto ad altre possibili vicende culturali. È quello che si chiama sinteticamente umanesimo, ma che rinvia a un nodo stretto di fenomeni attinenti sia al fatto politico (le istituzioni cittadine, il sistema mercantile-produttivo, il riutilizzo del diritto romano, la formazione delle lingue moderne e via dicendo) che al fatto religioso (la riforma gregoriana, il sistema dei monasteri, la lotta delle investiture...).

Ecco, a questo punto credo che si possa porre legittimamente il problema di quando nasce la politica moderna, nel suo rapporto con il fenomeno religioso cristiano. Credo che è da qui, da questo momento in poi che si può parlare di politica nel senso moderno del termine. È da qui cioè che si può visibilmente rintracciare una politica che non avrebbe potuto sussistere senza l'esistenza di un fenomeno religioso strutturato come il cristianesimo stesso era storicamente strutturato.

Mi riferisco alla politica storica delineata nelle prime pagine di questo rapporto, al momento già alto della sua consapevolezza teorica, come modalità o ordine di modalità precise secondo cui gli uomini stabiliscono la via migliore per convivere.

Nel caso specifico, nel nostro caso, si tratta di una modalità che presuppone — anche se poi tende a negarlo — il fatto, altrettanto storico, di un senso religioso basato sulla liberazione del singolo uomo da ogni vincolo, che non sia quello con Dio. Non vi sarebbe politica moderna senza senso di responsabilità: ma a fondare, a rendere possibile, a giustificare la responsabilità non è in alcun modo la politica, bensì la religione, quella particolare religione che si è sostanziata storicamente nel cristianesimo e che ha potuto produrre tali frutti in senso politico quando il cristianesimo si è rappreso definitivamente, a partire dal XII secolo, come religione dominante in Europa.

Da questo punto di vista, si può forse comprendere meglio perché, per me che sto ragionando a partire dalla politica, il cri-

stianesimo interessante non può essere quello fluido del primo millennio, la cui relativa, contrastata, non dominante diffusione non consentiva per definizione di disporre di quella base di responsabilità sulla quale soltanto la politica moderna poteva costruirsi.

Se tutto ciò ha un minimo di significato, si vede assai bene quale ruolo importante, e non meramente di supporto o ideologico, abbia svolto e possa svolgere il cristianesimo rispetto alla forma politica che ha caratterizzato e caratterizza il mondo moderno.

Max Weber, che evidentemente non può non essere coinvolto anche se di sfuggita in ogni discorso su politica e cristianesimo, ha fatto un percorso allucinante per cercare di dare risposta a questo problema. Si può legittimamente sostenere che in questo interesse si scioglie tutta la sua «sociologia». Ciò è stato per lo più definito come ricerca, da parte di Weber appunto, delle radici della razionalità occidentale. La critica più recente rifiuta ormai una tale interpretazione eccessivamente laicista, a posteriori, e preferisce invece sottolineare l'interesse di Weber per il destino dell'uomo occidentale, nella sua dimensione tipicamente individuale e produttiva, cioè come portatore di una responsabilità esclusiva, che trova eventualmente nella razionalità lo strumento per eccellenza attraverso cui esprimersi.

Si parla allora più volentieri di «Lebensführung», di condotta di vita, significando con ciò in primo luogo proprio la capacità e la responsabilità individuale a determinare e condurre la propria esistenza. Anche il concetto di «Beruf», di vocazione, concorre come noto a rafforzare tale interpretazione, accentuando l'aspetto di impegno personale, duro, continuo, che caratterizza l'esistenza umana individuale. Ma qui preme sottolineare un altro punto importante: il fatto cioè che egli ancora e non possa che ancorare la sua ricerca del fulcro di responsabilità individuale nel fatto religioso. Tale è il senso della sua «sociologia della religione» e del lungo cammino che egli compie dalle grandi religioni orientali, attraverso l'ebraismo, fino al cristianesimo e poi al luteranesimo. C'è chi dice che egli, in fondo, ha tessuto in tutta la sua opera nient'altro che la più alta celebrazione di quest'ultimo, manifestando al più alto livello di scientificità possibile al suo tempo tutta la forza, quasi l'arroganza, che nella cultura tedesca era insito in questo straordi-

nario e centrale fattore della «tedeschità» moderna. Ora questo non interessa, come non interessa soffermarsi sul più noto referente da lui indicato, probabilmente proprio nel senso appena indicato, quello della cosiddetta «ascesi intramondana», posta fra l'altro anche alla base dello sviluppo del capitalismo occidentale moderno.

M'interessa molto più accennare a un altro nodo del pensiero weberiano, più nascosto e sottile e che va cercato col lanternino attraverso tutta la sua opera. Mi riferisco al nesso che egli qua e là stabilisce fra carisma (a sua volta così intensamente pregno di riflessi dell'incontro fra religione e potere: ma non si può rispolverare tutto, le cose più note sono date per scontate) e disciplina. In questa coppia concettuale io propongo di individuare uno dei perni portanti della politica moderna. Per Weber, è solo grazie alla possibilità storica della «disciplina», come modalità specifica di regolazione dei comportamenti individuali in società, che il potere-carisma acquista la possibilità di assogettarsi a normazione, di trasformarsi cioè tendenzialmente e logicamente in «potere legale».

Nella coppia carisma-disciplina si viene in tal modo a concentrare tutto il significato dell'obbligazione politica, sia dalla parte del principe, cioè del potere, che da quella del suddito, cioè della partecipazione. In essa si sommano anche gli elementi razionali e irrazionali che compongono la politica, ma è importante sottolineare che è grazie alla disciplina che il carisma può incanalarsi su quei binari di regolarità che lo condurranno a dar luogo al potere legale.

Se non risulta già chiaro, questo tragitto, questi contenuti, sono gli stessi che con altre parole ho cercato di ricostruire in apertura dell'intervento. Siamo sempre intorno a una fattispecie della politica non generica e indistinta, ma precisamente collocata nella storia e fondata su motivazioni teoriche e su realizzazioni istituzionali specifiche. Rispetto ad essa, il presupposto religioso, di una religione comportante la responsabilità individuale è assolutamente imprescindibile.

Moltissime sarebbero le affermazioni in tal senso da parte di esponenti autorevoli della cultura e della cultura politica europea, da Erasmo a Weber, nuovamente, tanto per citare due fra le parentesi più importanti del fenomeno che stiamo studiando. Per non disperdere le citazioni, farò ricorso ad un'ultima

da Weber, piuttosto inconsueta e risalente addirittura agli anni della sua formazione universitaria a Strasburgo, in cui il suo commercio con questioni religiose era particolarmente intenso, consapevole e documentabile, grazie alla corrispondenza di quel periodo poi pubblicata dalla moglie Marianne. Scrive il giovane Max, il 25 marzo 1884, in occasione della *Konfirmation* del più giovane fratello Alfred: «Tu devi ora, come ogni cristiano, farti un quadro (della religione) come membro della comunità cristiana: un compito che ciascuno deve risolvere e ciascuno risolve nella sua maniera, ma non all'improvviso, bensì sulla base di esperienze annose nel corso della propria vita. Di come tu ora risolverai questo compito che ti tocca, sarai responsabile tu solo verso te stesso, la tua coscienza, il tuo intendimento, il tuo cuore.

Infatti io credo che la grandezza della religione cristiana consiste proprio nel fatto che essa sussiste in ugual misura per ogni uomo, vecchio o giovane, felice o infelice e viene compresa da tutti, anche se in maniera diversa, e da quasi duemila anni è sempre stata compresa. Essa è uno dei fondamenti principali su cui riposa tutto ciò che di grande è stato fatto in quest'epoca: gli stati che sono sorti, tutte le grandi opere che essi hanno compiuto, le grandi leggi e ordinamenti che essi hanno prodotto, perfino la scienza e tutte le grandi idee del genere umano si sono sviluppati essenzialmente sotto l'influsso del cristianesimo».

Io non so se leggerei questa lettera a mio figlio, per la sua cresima, perché in essa prevale in modo smisurato l'interesse laico, civile, politico appunto, per un fenomeno che è invece eminentemente religioso. Ma la cresima non è la *Konfirmation*, e comunque a noi interessa esattamente questo profilo: quello politico. Poco importa che Weber dimostri in questa lettera di essere già stato orientato fin dall'inizio, fin dagli anni della sua formazione, a una lettura ex parte politica del cristianesimo e in particolare del luteranesimo. A me preme constatare che gli elementi della libera personalità e della funzione di socialità della religione cristiana siano indicati come costitutivi dell'esperienza politica e culturale moderna da colui che forse più di ogni altro ha cercato, nei tempi recenti, di definire il senso e il destino di quest'ultima: «I pensieri e i cuori degli uomini non sono mai stati, da quando il mondo può pensare, così pieni di qualcosa e messi in movimento come dalle idee della fede cristiana e dall'amore umanitario cristiano. Ciò ti apparirà chiaro se guar-

derai nelle tavole storiche dell'umanità. Così è accaduto che oggi tutto ciò che noi sintetizziamo sotto il nome della «nostra cultura», riposi in prima linea sul cristianesimo...».

Questa è mera «teologia politica» si dirà, è celebrazione del cristianesimo e del luteranesimo in chiave di celebrazione della grandezza tedesca e prussiana, si aggiungerà. E in parte sarà anche vero, come sembra risultare dal seguito della lettera: «il cristianesimo è il legame comune che ci unisce agli altri popoli e uomini che stanno allo stesso livello superiore di noi...». Ma è anche vero che queste citazioni non sono tratte da un lavoro scientifico a stampa, ma dalla lettera al proprio fratellino che uno studente universitario scrive, per prepararlo alla cresima. È cioè un esempio di «religione civile» che non contrasta anzi avvalora quanto vado dicendo intorno al rapporto fra religione e potere, anche se si può dissentire dal contenuto strettamente religioso che essa ha.

Di fatto, nella tradizione luterana, i confini fra momento religioso, momento etico e momento politico sono assai più sfumati che nella tradizione cattolica. Il nesso carisma-disciplina evocato da Weber è presente in tutta quella tradizione: fino a Melanctone, attraverso Kant, tanto per segnare a ritroso solo le grandi pietre miliari. In tal modo l'obbedienza cessa di essere mera, brutale reazione al comando dotato di forza coattiva per diventare convincimento, libero e positivo, dell'«uomo di mondo». Lo stato moderno non potrebbe sussistere senza la possibilità di trovare, in virtù di una disposizione acquisita, un'obbedienza pronta, automatica, sistematica ad un certo comando da parte di una pluralità di uomini. Qui sta il segreto di una formula politica, quella moderna, capace di far consistere l'obbedienza (che è la parte positiva del potere) nel consenso, sulla base non semplicemente di un riconosciuto e accettato carisma in capo a chi esprime il comando, e neanche sulla base semplicemente della paura di una sanzione, ma sulla base di una acquisita disposizione, cioè di un atto volontario di disciplinamento. Cioè in base ad un convincimento interno sulla necessità, e quindi sull'utilità di ubbidire.

La traduzione storica di questo percorso è la politica moderna, nel senso che mi pare si possa legittimamente sostenere che esso non può iniziare prima di quel fatidico XII secolo (che però potrebbe essere anche l'XI o il XIII: non è questo il pun-

to) a cui eravamo già arrivati dianzi. E comunque noi lo troviamo già, perfettamente formato e consolidato, nel XVI secolo.

Nel *Petit traité de la sagesse* il canonico libertino Pierre Charron, allievo di Montaigne ma di lui più scolastico e didattico, quindi più influente in breve periodo sull'opinione pubblica, ci offre una definizione della saggezza che non potrebbe essere più vicina a quella disposizione mentale che abbiamo finora visto e che abbiamo detto essere alla base della politica moderna. «Peraltro la Saggezza in qualsiasi cosa, bene o male, comprende due condizioni: l'adeguata preparazione e previsione di tutto ciò che serve ed è necessario ed una consistenza intrinseca di livello elevato e sicuro». Essa poi presenta «tre categorie e livelli...: Divina, Umana, Mondana». Essendo il trattatello dedicato alla seconda, («ma il nostro libro ammaestra alla vita civile e forma un uomo per il mondo...»), Charron conclude con una tautologia apparente: «...questo è l'uomo saggio, chi sa perfettamente essere uomo». Che però non può più suonare come tautologia ai nostri orecchi, dopo tutto quanto abbiamo detto, intorno alla centralità fondativa che l'«essere uomo» presenta per la religione cristiana, per la politica moderna e per il nesso storico fra esse instauratosi nel corso della storia occidentale.

Il laicismo esasperato che ha dominato la lettura della storia moderna dell'occidente e la timidezza, la ritrosia, il senso d'inferiorità del cattolicesimo (a differenza, come si è visto di sfuggita, del luteranesimo) a rivendicare la propria presenza da protagonista in essa ha finora condotto a interpretazioni a mio avviso esasperate del presunto esclusivo carattere antireligioso di prese di posizione e di indicazioni del tipo di quelle appena ricordate. Per converso, i riferimenti interni religiosi che esse contengono vengono sviliti ad affermazioni di compromesso, puramente anticensorie, simulate e da non prendere sul serio, anzi da leggere in modo direttamente opposto a quello che appare il loro significato immediato. Vale cioè anche qui, per la filosofia morale, lo stesso discorso che si fa per la filosofia politica del tempo, dominata ovunque dalla dottrina della ragion di stato, in cui riferimenti all'importanza del fenomeno religioso vengono trascurati o tradotti nel loro opposto. Mi pare invece che sia legittimo ripristinare una valenza positiva prioritaria agli elementi religiosi rintracciabili nei due campi, passando quindi a un'interpretazione meglio disposta del contributo cristiano e cattolico al processo di modernizzazione occidentale.

Ciò ha a che fare solo parzialmente, com'è ovvio, còn le vicende storiche che sul piano istituzionale si sono in merito venute svolgendo: grazie a Dio la Chiesa è dotata di un cospicuo apparato storico e mondano che le consente anche di commettere errori, ma pure di ripararli.

Se dunque Charron, nell'illustrare la «*preud'hommie*», fondamento della sua saggezza, afferma che essa «comprende le virtù morali, ma consiste principalmente nella giustizia, fonte e signora di tutte» e che in base ad essa «il saggio si farà adeguatamente e doverosamente carico di tutti i suoi obblighi verso chiunque, Dio, se stesso, il suo prossimo; soprattutto Dio, sovrano, signore assoluto e padrone del mondo», perché non si dovrà credergli ed accettare che, come egli aggiunge, «è la pietà, la religione ad essere la prima componente della giustizia e la più nobile delle moralità; ed anche la religione è compresa nella *preud-hommie*, cioè in un aspetto della *preud-hommie*. Perciò il mio saggio, guardiano della legge e della virtù morale, onorerà, crederà, amerà, riverirà e servirà Dio con lo spirito e con il corpo, prima di ogni altra cosa, poi renderà ciò che deve al suo prossimo ed a se stesso, secondo l'ordine e la misura sanciti dalla predetta legge».

Perché non credere a Charron e credere invece a Nietzsche che in una fase precisa della sua vita, quella mediana e forse più equilibrata, anche se meno geniale, punta invece tutto sugli «*esprits forts*», che sono gli stessi saggi di Charron, in chiave assolutamente laica e anticristiana, attribuendo addirittura alla grande etica tedesca una linea di derivazione francese che è invece tipica della filosofia morale d'impronta, anche se contraddittoriamente, cattolica?

Ecco l'uomo di mondo che torna fuori da queste pagine: è un uomo di mondo che troviamo poi presente in tutta la storia dell'occidente, che verrà poi assolutizzato da quel grande teologo della laicità che è Kant, che teorizza la figura del *Weltmann* come punto cruciale della convivenza umana, in termini insieme morali e politici: ma tutto ciò solo sulla base, storicamente innegabile e ineliminabile, di una religione cristiana che fonda il principio di responsabilità individuale.

Tale principio è costitutivo, naturalmente, della specificità della fede cristiana e dell'esperienza di vita, terrena e ultraterrena, che questa implica. Ma esso contiene anche, direi quasi nel proprio codice genetico, conseguenze obbligatorie sul pia-

no del comportamento civile, di convivenza degli uomini. I criteri della libera scelta e della responsabilità individuale, se valgono per la sfera individuale della fede, non possono non valere per quella collettiva della politica. L'uomo potrà certamente sbagliare, ma lo farà a suo rischio e pericolo, usando di mezzi che forgerà espressamente per agire nel campo, che gli è specialmente destinato, della convivenza. Quest'ultimo, mi pare, non può avere direttamente a che fare col fenomeno religioso, se non in quanto si strutturi in modo da impedire l'esistenza stessa di quest'ultimo. Ma anche in tal caso, le battaglie degli uomini credenti per trovare spazio alla loro espressione di fede non saranno mai battaglie religiose, bensì battaglie politiche e civili.

Se questo è il corretto rapporto fra religione e politica, fra cristianesimo e potere, ne verrebbe come conseguenza che nessuno dei due termini del rapporto può stare senza l'altro. Ciò significa che la stessa autonomia delle due sfere comporta che ciascuna di esse possa continuare a sussistere, nella determinazione storica occidentale moderna che abbiamo riconosciuto come utile al loro riconoscimento, solo in presenza dell'altra. Tutto ciò va contro la tradizionale linea di lettura della storia moderna in termini di progressiva secolarizzazione, cioè di emarginazione del dato religioso come dato superato, magico, superfluo, a favore del dato civile della civilizzazione fondata sulla felicità materiale e sulla democrazia sostanziale. Si afferma invece il principio, forse un po' schematico ma utile anche con questa carica provocatoria, che, nel quadro di civiltà che ci è proprio da almeno cinque secoli e a patto che vogliamo contribuire a mantenerlo, non è pensabile politica senza cristianesimo, ma non è neppure pensabile cristianesimo senza politica.

Non ci vuole infatti molto ad ammettere che, se l'opzione individualistica che caratterizza il cristianesimo rispetto alle altre religioni produce effetti irreversibili sull'attribuzione alla responsabilità individuale della città mondana, per converso ciò produce effetti positivi sulla religione stessa, concentrando il fenomeno religioso in materia di fede. Qui il ruolo anche istituzionale della chiesa si esprime in pienezza, mentre non potrebbe essere che impacciato e fuori posto nel campo politico. Sono queste, naturalmente, realtà ormai completamente accettate nella pratica della vita moderna. Ma ancora non si è sviluppata una mentalità corrispondente, dotata di consapevolezza e

di forza sufficiente per rivendicare al codice cristiano la prerogativa di un simile discorso e per giocare quindi in positivo, anziché come quasi sempre accade in negativo, anche sul piano del mondo. Esiste ancora, sempre forte, la convinzione che la risposta alla cosiddetta secolarizzazione sia il modello integrista dell'annullamento dell'autonomia mondana dell'individuo, col recupero di proposte non appartenenti al nostro ambito di civiltà, e miranti ad annullare la politica in un abbraccio pseudoreligioso, capace di mettere in crisi profonda la religione stessa.

L'alternativa, attiva, competitiva e matura, è invece di accogliere, come pendant politico della dottrina di fede, l'ideologia, o meglio le ideologie. Una volta definita semplicemente come forma storica del politico nell'età moderna, l'ideologia acquista infatti il suo posto naturale di espressione sintetica del rapporto stabilitosi, al di fuori del fatto religioso e in piena autonomia, fra l'ordinamento istituzionale facente capo allo stato e il sistema conoscitivo facente capo al pensiero scientifico. Ci possono allora essere ideologie buone o cattive, perché interpretano tale rapporto in maniera più o meno accettabile, ma ideologie ci devono comunque essere, se si accetta il principio dell'autonomia della politica. Mosca ha chiamato quel che qui si chiama ideologia «formula politica»: ciò consente un approccio più obbiettivo al tema ed è quindi positivo, purché non si pretenda poi di isolare troppo l'ideologia nella sfera scientifica, privandola del suo requisito fondamentale di essere strumento concreto di aggregazione dei soggetti politici responsabili individuali in gruppi collettivi, ed anche strumento concreto della loro azione politica autonoma, almeno nella fase del progetto e dell'impostazione delle azioni politiche concrete.

La dottrina di fede non ha nulla a che fare con l'ideologia, finché quest'ultima resta tale. Anzi, come già più in generale la politica, grazie all'ideologia la dottrina di fede riesce a mantenersi più aderente alla sua materia superiore e ad assicurare meglio all'individuo cristiano la protezione di quella sfera di responsabilità individuale alla quale egli è chiamato. Lo stesso vale, ad un livello inferiore se si vede la cosa dal punto di vista religioso, ma ad un livello equivalente di autonomia se si vede la cosa dal punto di vista del «politico», per l'ideologia. Essa potrà svolgere pienamente il suo servizio strumentale alla politica solo se saprà mantenersi entro quest'ultima, evitando ogni ten-

tazione di ergersi a dottrina di fede, seppure laica e intramondana. Se la scientificità e l'adeguatezza allo scopo sono i due caratteri principali del pensiero politico occidentale moderno, l'ideologia ne è l'espressione più direttamente funzionale all'esito operativo, sistematico e concreto d'intervento e di disciplinamento che abbiamo prima riscontrato come proprio della politica moderna.

Si è discusso, da qualche anno, della fine delle ideologie, invocando al loro posto la recente realtà della tecnologia e dimenticando che quest'ultima incarna nel modo più eloquente il fatto ideologico come sopra descritto. Allo stesso modo si discute ora della fine della politica. Qualcosa evidentemente spira nell'aria ed è esattamente a mio avviso la tendenza ad assolutizzare, in proiezioni scientifiche di stampo inevitabilmente autoritario, o almeno antiindividualistico, il destino dell'umanità.

«L'azione politica — è necessario sottolineare che si tratta innanzi tutto di una azione e non di una ideologia? — deve poggiare su un progetto di società, coerente nei suoi mezzi concreti e nella sua ispirazione, alimentata da una concezione totale della vocazione dell'uomo e delle sue diverse espressioni sociali. Non spetta né allo stato né ai partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare d'imporre una ideologia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte». Parole di Paolo VI, eccezionali per l'apertura con cui fondano la base sistematica della politica nella coerenza del progetto sociale fra la sua ispirazione e i mezzi a sua disposizione. Mi sembra però che ciò sia quello che io chiamo l'ideologia. Questione di termini? Ma allora perché, nelle parole del papa, «lo stato e i partiti politici... sarebbero chiusi su se stessi?». Essi dovrebbero essere invece, a mio avviso, per definizione aperti e mutevoli, anzi transeunti: strumenti da fare e disfare in rapporto ai fini da raggiungere, secondo il criterio di coerenza così felicemente evocato. La battaglia, anche del cristiano, dovrebbe essere appunto di impedire la temuta chiusura dello stato e dei partiti, e dovrebbe essere una battaglia apertamente politica, continua e senza remore, in nome proprio dell'autonomia della politica, che si fonda ma anche assicura l'autonomia della religione. Perché dovrebbe «essere compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà d'azione ch'essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla

natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società»? Finché queste convinzioni riguardano la sfera della convivenza umana, nella dimensione individualistica della nostra sfera culturale, esse saranno meglio di competenza di raggruppamenti politici e laici, e le ideologie saranno strumenti essenziali di elaborazione e traduzione in pratica di esse. Altrimenti che significato avrebbe l'affermazione, assolutamente liberale, che «l'azione politica deve poggiare su un progetto di società...»?

È del tutto conseguente all'utilizzo dell'ideologia come strumento di politica che il cristianesimo non possa «dare la propria adesione a sistemi ideologici che si oppongono radicalmente o su punti sostanziali, alla sua fede e alla sua concezione dell'uomo»: ma non perché le ideologie sono *in sé* cattive, bensì solo perché *quelle* ideologie sono cattive (più probabilmente non sono neppure ideologie, in virtù del criterio paolino della «coerenza», sopra sottolineato) e sarà compito del cristiano di sceglierne altre, o di forgiarne direttamente altre, che non lo siano. Il riferimento all'ideologia marxista o a quella liberale è poi certamente corretto, se esse vengono assunte nelle dimensioni totalitarie che hanno assunto nei libri dei filosofi ma solo raramente nei programmi politici. Fra le ideologie e le dottrine politiche c'è una bella differenza. Per le seconde vale principalmente il criterio di valutazione della «verità». Per le prime, io insisterei di più sul criterio della opportunità: fatto salvo il preliminare giudizio, da parte del cristiano coerente, che ci si muova comunque in un ambito di rispetto dell'autonomia religiosa. Poi, la valutazione dovrebbe essere compiuta di volta in volta, sulla base di dati storici effettivi e con l'obiettivo permanente di realizzare la vocazione politica dell'uomo moderno, anche e soprattutto in quanto cristiano.

«L'ambiguità che può celarsi in ogni ideologia sociale» è il rischio denunciato ancora da Paolo VI. Coincide ciò forse col criterio di opportunità da me appena proposto? «La fede cristiana si pone al di sopra — soggiunge il sommo pontefice — e talora all'opposto delle ideologie in quanto riconosce Dio, trascendente e creatore, che interpella, a tutti i livelli della creazione, l'uomo quale essere responsabile, libero». Come dire meglio quello che anche a me sembra essere il fondamento del rapporto fra religione e politica? La fede sta sopra, l'uomo, responsabile e libero, agisce nella politica, coi mezzi che sa procurarsi (che la politica stessa gli offre: perché ci sono regole del gioco,

e via dicendo), l'ideologia è uno dei mezzi di questa azione e lo è solo finché evita di proporsi essa stessa come religione.

Il papa ha ragione: il «regresso delle ideologie... può indicare anche uno slittamento più accentuato verso un nuovo positivismo: la tecnica generalizzata come forza dominante di attività, come modo assorbente di esistere, e magari come linguaggio, senza che la questione del suo significato sia realmente posta». Al contrario, esso non mi sembra «indicare che è venuto un tempo favorevole ad una apertura verso la trascendenza concreta del cristianesimo». Tale apertura è evidentemente la cosa più necessaria: forse però ce n'è stata finora più di quanto non riusciamo a renderci conto. E proprio grazie all'uomo, all'umanesimo, alla politica, anche all'ideologia. Progrediamo, adeguandoci per quanto possibile ai crescenti livelli di consapevolezza dell'umanità (?), ma badando a non disperdere o dilapidare le conquiste sicure che l'epocale impostazione del rapporto fra cristianesimo e potere nell'età moderna occidentale ha finora reso possibili.

Nulla di irreparabile può, in fondo, accadere nella storia (anche perché essa la si fa sempre a posteriori, giustificando sempre quasi tutto). Altri «tempi storici» hanno conosciuto e potranno conoscere soluzioni di convivenza su basi non individualistiche e non responsabili.

In base a quanto ho finora detto, mi chiedo quanto tali soluzioni potranno continuare ad essere considerate «politiche». E mi chiedo anche in quale senso si potrà continuare ad essere, in tali contesti, «religiosi», come mi sembra sia inteso nella versione cristiana, nella sua realizzazione storica.

## VIII

### SECOLARIZZAZIONE E CRISI DELLA POLITICA

ROBERTO RUFFILLI

Mi rendo conto di avventurarmi con questo titolo in un genere letterario un po' difficile, qualcosa che dovrebbe appartenere al metodo della interdisciplinarietà; ovviamente non riuscirò, per i diversi filoni, ad allegare tutte le pezze di appoggio, perché la mia preoccupazione consisterà soprattutto nell'esporre una serie di problemi che potranno eventualmente essere approfonditi durante la discussione.

Secolarizzazione, primo dei due termini. In base ai risultati degli studi più recenti, pregherei di far mente locale su due diverse accezioni: la prima, secolarizzazione come trasferimento al secolo di concetti, prospettive, idee, comportamenti di derivazione teologica ed ecclesiastica. Lo ha detto tempo fa Carl Schmitt che gran parte dell'armamentario concettuale e anche istituzionale che noi adoperiamo quando parliamo di Stato è di derivazione teologica ed ecclesiastica. Avendo tempo si potrebbe fare vedere nel dettaglio come una serie di attributi che di solito vengono conferiti a questo termine-concetto Stato, in realtà sono di derivazione teologica.

In questo primo tipo di accezione, occorre però tenere subito presente una linea discendente: il passaggio di questo tipo di armamentario teologico ed ecclesiastico al secolo non ha comportato necessariamente il ridimensionamento del sacro; anzi ha manifestato una tendenza a una profonda risacralizzazione del secolo, cioè una assolutizzazione.

Una seconda accezione di secolarizzazione, che secondo me è quella con cui oggi dobbiamo misurarci, è quella che si lega in qualche modo all'accelerarsi di un processo di desacralizzazione, di declericalizzazione per quanto riguarda la stessa isti-

tuzione ecclesiastica; diversamente però dai convicimenti che in questa direzione si erano venuti precisando tra Sette ed Ottocento, ciò non implica la scomparsa della religione, ma implica, per taluni profili non dirò un recupero di una purezza della fede ma sicuramente la non scomparsa della dimensione di fede.

Proviamo adesso a verificare se per caso non sia iniziato, per quanto riguarda lo Stato e la politica — quella politica moderna di cui parla Schiera — un processo di secolarizzazione in questa seconda direzione.

Oggi non solo le scienze che si occupano dei fenomeni politici e sociali, ma anche il senso comune della gente, fanno sempre più fatica ad usare per lo Stato il concetto di sovranità. Già a livello internazionale, ma non solo a quel livello, per la gran parte degli Stati nazionali europei, sicuramente non siamo più in presenza di quel tipo di sovranità che si è realizzata in Europa, nell'ambito del sistema degli stati, grosso modo fra il Cinquecento e l'Ottocento. Vista dall'interno, una delle caratteristiche della sovranità consisteva nell'essere essa il centro di decisioni in qualche modo inappellabili e in grado di far funzionare un governo discendente dall'alto verso il basso. Da questo punto di vista, lo sviluppo del processo di compenetrazione fra Stato e società, la capacità di condizionamento che i singoli gruppi hanno nei confronti del potere statale, è tale per cui sicuramente non si può più parlare di sovranità nel senso nel quale se ne poteva parlare fino alla fine del secolo scorso. Anche in questo ambito, si potrebbe seguire, quasi scienza per scienza, disciplina per disciplina, filone di pensiero politico per filone di pensiero politico, la presa di coscienza di questo fatto, dalla fine del secolo scorso in poi.

Ma c'è una implicazione di questa crisi del concetto di sovranità, con la quale non si fanno i conti fino in fondo, e che è invece molto importante per capire la portata di quello che possiamo chiamare un processo di desacralizzazione. Noi siamo ormai alla presa di coscienza sempre più diffusa nell'ambito delle scienze sociali che è impossibile parlare di un potere come sostanza, ma si deve piuttosto parlare di un potere come relazione, nel senso che anche il destinatario del comando è in grado di svolgere forme di condizionamento che non hanno confronti rispetto al passato.

Non a caso Luhmann ha potuto dire che con ciò noi siamo fuori dalle concezioni classiche del potere; e, vorrei aggiunger-

re, siamo anche in qualche modo fuori o comunque al limite di quella politica moderna della quale parlava Piero Schiera.

Il dato importante, per quel che riguarda il rapporto verso l'interno di questa crisi della sovranità, è quello legato allo sviluppo di forme di contrattazione, di negoziazione, fra governanti e governati. Il dibattito sul neocorporativismo, cioè su queste forme di contrattazione, è la verifica fattuale di una realtà in svolgimento, anche se in Italia quel dibattito ha assunto forme di carattere più precettivo poiché noi per condizioni particolari non abbiamo potuto fare fino in fondo questa esperienza.

Oltre al concetto di sovranità altre due prospettive, altri due concetti, che hanno accompagnato la storia dello Stato e della politica moderna, sono anch'essi entrati in crisi, e sono da una parte la nozione di autorità e dall'altra la nozione di rappresentanza. Per quanto riguarda il problema dell'autorità si tratta di un dibattito antico che non a caso si accentua a partire dalla fine del secolo scorso: crisi di autorità come crisi del rapporto fra immanenza e trascendenza, come crisi dell'ordine, e, vorrei aggiungere, come crisi della durata. Sul secondo punto basti ricordare che anche nella dottrina giuridica, ancora una volta con la fine del secolo scorso, scompare l'idea che sia possibile una rappresentanza politica dello Stato, che invece occorre cominciare a parlare di rappresentanza politica del popolo, con ciò eliminando la possibilità di tenere in qualche modo separato e di organizzare dentro lo Stato il popolo in un certo modo.

Quale che sia la portata della crisi di rappresentanza e della crisi di autorità, per quanto riguarda il processo di desacralizzazione, un dato importante e decisivo proviene dal fatto che, con la crisi di questi due concetti, in realtà entra in crisi la prospettiva di un ordine durevole, di un ordine chiuso, in altri termini la capacità del potere-sostanza di organizzare i comportamenti. Schiera prima ha richiamato quello splendido termine comprensivo che è il disciplinamento: a questo proposito vorrei sottolineare non tanto e non solo la omogeneità dei comportamenti, ma la durata dei medesimi.

Con la crisi dell'ordine durevole, siamo anche fuori da alcune delle prospettive del sacro, perchè sicuramente una delle proprietà del sacro è la capacità di organizzare attorno ad un vertice, in modo durevole, alcuni comportamenti stabili.

Un aspetto ulteriore è la crisi di alcune soluzioni di compromesso per quanto riguarda la legittimazione del potere.

Schematizzando si può dire che sicuramente entra in crisi la legittimazione fondata sulla legge universale ed astratta, così come progressivamente anche la legittimazione legata ad una azione indipendente e sovrana, mentre si apre la strada a due diverse forme di legittimazione, caratterizzate appunto da una sostanziale instabilità, e cioè da una parte, per dirla con Luhmann, la legittimazione via procedure, e dall'altra la legittimazione via carisma.

Tutte e due esprimono la difficoltà di organizzare un ordine durevole e hanno cercato di sopperire ai limiti sia delle grandi motivazioni: quelle di tipo legale razionale, sia di quelle intermedie: la legittimazione via partecipazione e la legittimazione via benessere. Indubbiamente queste ultime hanno ottenuto una serie di successi, hanno sicuramente dimostrato la capacità di ridurre una serie di conflitti, ma presentano esse stesse la caratteristica di non esser in grado di fronteggiare una sostanziale instabilità. Una ulteriore prova di ciò si può vedere nella difficoltà, per usare una concezione classica, di passare dal potere all'autorità; anche qui in realtà, caduto il rapporto immanenza-trascendenza, abbiamo avuto due altri tentativi di riproporre in qualche modo l'autorità, e cioè da una parte il mito, alcuni miti politici, e dall'altra parte il discorso del plebiscito, che è una delle modalità di legittimazione dell'autorità attraverso la partecipazione. Ma in realtà per queste vie non si è riconosciuta una autorità in senso proprio.

Se quanto si è detto vale per la legittimazione, per la fondazione del potere dello Stato e della politica nell'età moderna, processi analoghi si sono verificati anche per quanto riguarda il funzionamento. I due caposaldi decisivi, da questo punto di vista, che sono la legge e la capacità di progettare, attraversano senza dubbio una profonda crisi. Per fare un esempio vicino a noi, basti pensare alla vicenda della progettazione politica del nostro Paese: fino alla fine degli anni 60 abbiamo assistito a un contrasto durissimo fra progetti politici di largo respiro legati ancora alle grandi ideologie tradizionali sette-ottocentesche; con la metà degli anni 70 invece emerge e si afferma l'idea del progetto a medio termine, che è già la constatazione della impraticabilità in tutto o in parte dei progetti precedenti, ma anche la manifestazione palese di una carenza nella organizzazione complessiva della vita individuale e collettiva da parte del

politico e, vorrei aggiungere, anche il segno di una perdita di capacità di far valere elementi sacrali per l'organizzazione della vita associata.

Ma se questo si verifica, come funzionano allora queste società? Attraverso che cosa si organizza la vita associata?

La crisi delle strutture portanti del termine concetto Stato, collegata alla crisi delle due grandi soluzioni di compromesso, attraverso le quali si era in qualche modo cercato di incanalare lo stesso processo di secolarizzazione come desacralizzazione, e cioè il compromesso di stampo liberaldemocratico e quello che si lega al cosiddetto Stato sociale di diritto e allo Stato del benessere, sta davanti agli occhi di tutti.

Noi, proprio come cattolici, sulla base delle polemiche che hanno accompagnato nel nostro paese il rapporto con il liberalismo e con lo Stato laico, siamo portati a pensare che anche il nostro fragile Stato unitario fosse in realtà la quintessenza della laicità. Se però andiamo a vedere le modalità di funzionamento dello Stato liberale, le sue modalità di legittimazione o di autolegittimazione, ci accorgiamo che gli elementi sacrali implicati erano fortissimi; perché è sicuramente sacrale la prospettiva della legge universale ed astratta (ci sono a questo proposito delle splendide pagine di Legendre), è sicuramente di carattere sacrale, in qualche modo ancestrale, il discorso della nazione, anche se nel nostro paese il discorso della nazione ha conosciuto sicuramente molte più mediazioni culturali che non altrove.

Questo complesso di crisi porta nel nostro secolo all'emergere di una semplificazione delle forme politiche; i politologi sostengono che ormai possono essere benissimo abbandonate le ripartizioni classiche, non solo quelle di Aristotele o di Platone, ma anche quelle che hanno accompagnato la storia della politica fino ai nostri giorni, come la stessa ripartizione di Weber, individuando come forme politiche della contemporaneità in sostanza solo due strade: quella della democrazia, e quella del totalitarismo, o come altri preferisce: democrazia e dittatura.

La cosa significativa è che entrambe queste forme, pur portate in qualche caso alle estreme conseguenze, conservano intatta la loro sostanziale instabilità, cioè la incapacità di strutturarsi in modo solido e durevole, con una legittimazione stabile e realmente accettata.

Come ormai si dice da quanti si occupano di queste cose, noi siamo in presenza di una crisi di governabilità che è in real-

tà una crisi della capacità di integrazione in un ordine chiuso e durevole da parte del potere politico e da parte del potere statale. Ha detto giustamente Marramao che uno dei fatti significativi della crisi della modernità sta nel fatto che parlando di politica non si pone più il problema dell'integrazione, ma si pone il problema della governabilità, dando per scontata la incapacità di una integrazione di disciplinamento durevole.

Naturalmente andrebbero messe in luce una serie di articolazioni di fondo e seguite con più attenzione le scansioni temporali di questo processo, ma a me qui interessa fare brillare soltanto qualche passaggio che ritengo significativo per il nostro tema.

E allora vorrei mettere in campo una questione: che cosa è successo di quella istituzione sulla quale si è modellato lo Stato moderno e in qualche modo anche la politica moderna, e cioè la chiesa-istituzione? Io credo che si possa sostenere che anche per la chiesa si è avuta una crisi in tutte quelle direzioni alle quali ho fatto sopra riferimento per il potere politico: crisi della sovranità, dell'autorità, sicuramente della rappresentanza, sicuramente del funzionamento via legge e via progettazione, sicuramente della capacità di integrazione durevole.

Credo tuttavia che si debba subito aggiungere che è stata una crisi meno grave, comunque meno avvertita, anzitutto per una maggiore capacità di resistenza della istituzione stessa. Basti pensare a segnali piccolissimi, quali lo sviluppo del sistema dei sinodi, il potenziamento delle conferenze episcopali, lo sviluppo del sistema dei consigli, ecc. Noi possiamo leggere queste cose dall'interno e darne anche una spiegazione interna, ma io credo che anche la chiesa non possa sottrarsi ad una serie di processi che sono comunque di carattere più generale.

Non sono in grado di poter valutare la portata di questi processi per quanto riguarda la chiesa, perciò credo che sia un passaggio importante per aiutarci a comprendere in che modo oggi dall'interno del cristianesimo sia possibile dare una risposta alle contraddizioni che hanno investito la politica moderna.

Vorrei limitarmi ad un esempio soltanto: al problema della teologia politica. La prima richiesta sarebbe quella di una pulizia concettuale, o almeno di un minimo di accordo su cosa si vuole intendere con questo termine. Abbiamo infatti una teologia politica alla Schmitt, che da qualcuno giustamente è stata interpretata come la scienza della legittimazione dello Stato mo-

derno, in quanto pone il problema del rapporto immanenza-trascendenza e il problema della decisione come modo di legittimazione del potere.

Abbiamo la teologia politica alla Moltmann, dove è posto un problema decisivo, e cioè il problema del rapporto fra teologia e liberazione e viene fondata quella che si chiama la storia sociale della libertà, e cioè il problema della portata della modernità e della modernizzazione, della ragione modernizzante, per quanto riguarda la capacità dell'uomo di incidere nell'organizzazione della vita individuale e collettiva. Credo che, guardando i dibattiti che sono stati fatti sulle opere di Moltmann e Metz, negli anni Sessanta e inizio degli anni Settanta, non si possa negare che in alcuni passaggi queste opere siano molto datate, là dove immaginano per esempio che la chiesa cattolica possa diventare la istituzione critica della società. Resta però sul campo il problema da esse posto con forza ed è se il rapporto fra le due città debba essere armonico o in qualche modo disarmonico. Altri spunti significativi vengono anche dalla teologia della liberazione, là dove essa impone all'attenzione di tutti un momento decisivo nel processo di desacralizzazione, e cioè la possibilità della costruzione di un governo ascendente dal basso.

Una tradizione di pensiero di questo tipo ha già percorso la teologia, la teoria e la prassi cristiane, ma la chiesa-istituzione si è attestata piuttosto sull'altra forma di governo, cioè la forma di governo discendente.

Ho l'impressione che le varie correnti di teologia politica cui ho fatto cenno, abbiano un punto in comune nell'arretratezza con cui guardano al rapporto con la politica e con lo Stato: esse pongono come perno del loro ragionamento un soggetto forte, più nella logica di una istituzione sovrana che non nella logica di istituzioni collegate ad altre istituzioni, cioè di uno Stato legato alla società, di una chiesa legata alla società e allo Stato, nell'ambito di rapporti sempre più sistemici, sempre più interpendenti.

Un altro campo di riflessione, che ha rilevanza per quanto riguarda il rapporto chiesa e politica, è quello della dottrina sociale della chiesa.

Se si prendono le indicazioni del magistero, da Leone XIII in poi, le stesse indicazioni del concilio, nonché infine le indicazioni dell'attuale pontefice, ci si rende conto che viene in so-

stanza prospettata la praticabilità e anche il carattere in qualche modo ideale, di un governo misto, che sappia comporre in qualche modo il momento monarchico e il momento aristocratico, oligarchico con il momento democratico. Adesso l'obiettivo appare in particolare una composizione fra esercizio dall'alto del potere e partecipazione dal basso, in vista della salvaguardia dei diritti dell'uomo.

Anche da questo punto di vista l'impressione è che si argomenta in termini di rapporto fra soggetto dotato di diritti e uno Stato in qualche modo forte, dal quale difendersi, dedicando scarsa attenzione all'articolarsi dei vecchi e nuovi diritti di libertà e partecipazione, nei loro nessi con i doveri di solidarietà in uno Stato democratico sempre più compenetrato con la società; forse perchè in realtà, quando si parla dei diritti dell'uomo, della libertà religiosa come garanzia delle altre libertà, più o meno consapevolmente si ha sempre in mente il diritto e la libertà della chiesa.

In questo contesto — e con questo mi avvio alla conclusione — io credo che per affrontare il rapporto fra chiesa e politica, cristianesimo e potere, occorre che da parte dei cristiani in mezzo agli altri si abbia il coraggio di tornare ad affrontare il problema della giustizia. È singolare che a questo siano arrivate le altre culture. Il dibattito sul neocontrattualismo, al di là degli aspetti contingenti che hanno in Italia e altrove questo tipo di problemi, e la riflessione di marxisti seri su questo tema sono lì a dimostrare la necessità di una ripresa di analisi in questa direzione, non come modo per bloccare quel processo di secolarizzazione e desacralizzazione, ma come modo per organizzare i nuovi rapporti, sempre più interdipendenti, fra Stato e società, fra potere e singolo, fra potere e gruppi, e così via. Il tema della giustizia è importante perché riporta in primo piano la dimensione etica nella convivenza politica e nella legittimazione dello Stato democratico al di là della prospettiva dell'adeguamento ad un bene comune imposto da una istituzione totalizzante e sulla base invece della valorizzazione della responsabilità di ogni uomo per la realizzazione concordata con gli altri uomini di una città terrena finalizzata alla crescita di una persona umana a più dimensioni in una società aperta.

In questo senso allora, c'è una possibilità per la stessa tradizione, adeguatamente rivisitata e rimessa in discussione, del pensiero cristiano cattolico su questi temi. In realtà il discorso

della giustizia, è stato detto molto bene anche in questo seminario, è poi legato al discorso della solidarietà. Il problema del rapporto diritto ed amore, attraverso il passaggio del rapporto fra diritti e doveri, e obblighi nei confronti degli altri, può diventare a mio avviso un grande tema.

Certo, questo richiede in primo luogo che ci liberiamo di quanto resta delle preoccupazioni per la difesa della chiesa-istituzione in quanto tale, rispetto a poteri ostili e nemici. È giusto naturalmente fare anche la battaglia di difesa, ma è essenziale che si cominci a tener conto di quelle situazioni nelle quali il problema non è quello della chiesa-istituzione, ma quello della capacità dei cristiani, in mezzo agli altri uomini, di dare una serie di risposte, di intuizioni, di indicazioni.

Anche il discorso della costruzione dal basso, il discorso della realizzazione delle forme di governo ascendente, da combinare con le forme di governo discendente, a cui si è già accennato sopra, può essere per questa via recepito e articolato. È ancora su questa base che può essere recuperata tutta la tradizione del pensiero cristiano e cattolico a proposito della limitazione del potere.

Alcune tecniche per il funzionamento dei sistemi rappresentativi, così come una serie di tecniche decisionali, sono di derivazione ecclesiastica — ce lo hanno insegnato alcuni studi recenti —, derivano dai sistemi in uso negli ordini religiosi, soprattutto mendicanti, ma non si tratta di andare a recuperare questo armamentario, un singolo pezzetto ad effetto; si tratta di ridare senso a quel tipo di logica, che partiva dalla accettazione vera di forme di partecipazione di base e cercava di risolvere il problema della partecipazione con il problema della decisione, della stabilità e del controllo.

Su questa base noi possiamo riconoscere e darci carico del fatto che nella politica come nella chiesa continua ad essere presente il male; un certo recupero del realismo cristiano, al di là dello stesso Maritain, diventa importante; infatti, solo con questa consapevolezza, noi possiamo evitare la demonizzazione del singolo avversario.

Tutto quello che ho detto implicherebbe forse che i cristiani, laici e chierici, avessero il coraggio di servirsi di meno di scienze e dottrine e di affidarsi di più alla sapienza cristiana. Altre culture già si muovono in questa direzione, con tentativi di vario genere di recuperare alla politica l'antica saggezza.

Se è vero che dobbiamo ormai dare per scontata la crisi delle concezioni che assolutizzano la capacità di organizzazione globale della vita associata da parte della politica e della religione, dello Stato e della chiesa e ci troviamo di fronte a una complessità e interdipendenza dei rapporti fra uomini e gruppi di uomini del tutto nuova, allora è verso questi nuovi rapporti che come cristiani dobbiamo prendere posizione e non tanto in termini di armonia o disarmonia quanto di convivenza il che implica la sapienza oltre che la conoscenza.

## IX

### LEGITTIMAZIONE DELL'AUTORITÀ E FONDAZIONE DELLA POLITICA NEL MAGISTERO CATTOLICO DEGLI ULTIMI CENTO ANNI

ANTONIO ACERBI

Il contesto, in cui per il magistero sociale dell'800 si pone il problema della fondazione della politica e della legittimazione dell'autorità, è quello postrivoluzionario: come prendere posizione di fronte alle nuove realtà politiche? È bene premettere che il problema *in recto* era ecclesiologico e solo *in obliquo* era politico: vale a dire, il magistero non aveva per sé l'intenzione di proporre una teoria politica, ma aveva il problema di chiarire il ruolo della chiesa nelle nuove situazioni politiche. Questo spiega molte opzioni e molti silenzi di tale magistero.

Una seconda premessa è l'importanza che ha avuto la *renaissance* scolastica — che per semplicità chiamerò «neoscolastica», anche se questo termine richiederebbe delle precisazioni — per la formulazione delle categorie fondamentali del magistero sociale, in specie quello di Leone XIII. Questa *renaissance* ha voluto essere, in primo luogo, una presa di posizione contro il contrattualismo sociale, contro Hobbes e Rousseau, e a favore della fondazione naturale della società umana. Era questa la premessa indispensabile per poter assegnare alla Chiesa un ruolo sociale, che non fosse arbitrario.

*Per ipsum factum existentiae*, in quanto soggetto morale, l'uomo è coinvolto in relazioni, che non sono di mero fatto, con gli altri uomini; vi è una continuità naturale in tutte le formazioni sociali, dalla famiglia alla società suprema. Il fatto naturale e primigenio, che dà origine alla società civile, è, secondo Matteo Liberatore — un rappresentante tra i più autorevoli ed esemplari della neoscolastica — la *familiarum ex eodem sti-*

*pate propagatio*.<sup>1</sup> La stessa idea regge anche l'immagine che il Liberatore propone dell'origine in concreto dell'autorità politica: in contrasto con altri autori cattolici, egli sostiene che l'autorità politica (o civile, come egli scrive) non è altro che l'esito finale di un processo per il quale l'autorità allarga progressivamente il suo ambito di applicazione.<sup>2</sup> Al fondo di questa idea vi è la volontà di escludere in ogni modo il contratto sociale: c'è già uno *ius quaesitum*, una *praecedentia iuris*, che è quella del *pater familias*, per cui si tratta semplicemente di riconoscere l'esistenza di un *princeps*, che ha elevato la sua autorità da familiare ed erile a civile.<sup>3</sup>

L'idea della naturalità delle formazioni sociali comportava il rifiuto o, meglio, la non considerazione di quel tipo di formazione tipicamente convenzionale, che è il partito politico; quest'ultimo non ha spazio nella riflessione neoscolastica e, di conseguenza, nel magistero sociale. La stessa idea sfociava anche nel rifiuto della distinzione fra società e stato.<sup>4</sup> Quest'ultimo è

<sup>1</sup> Cf. M. LIBERATORE, *Institutiones ethicae et iuris naturae*, Prato 1885<sup>4</sup>, pp. 229-231.

<sup>2</sup> La tesi difesa da Liberatore prevede anche il «sociorum consensus», ma solo «per accidens», cioè se si prescinde dalla «spontanea et naturalis origo societatis». Questa, infatti, «naturae cursu, ut corpus organicum complicatius et perfectius, enascitur ex praevis quodam organismo sociali, qui paulatim evolvitur et explicatur, donec integram perfectionem attingat. Quare vis, quae partes uniat, et novum corpus regat, non extrinsecus accersenda est et veluti creanda de nihilo; sed in priore vi continebatur, eiusque est ulterior evolutio pro novis relationibus et partibus organicis, in quas corpus, iam ante existens, explicatur» (M. LIBERATORE, *Institutiones ethicae*, cit., pp. 251-252). Perciò Liberatore respinge la tesi di Suarez e di Bellarmino, secondo cui l'autorità civile nasce normalmente dal patto politico fra i consociati, perché essa dipende, secondo lui, da un considerazione puramente astratta ed astorica dell'origine in concreto dell'autorità civile (cf. *ibidem*, pp. 259-260). È chiaro che la tesi di Liberatore è un lascito della sociologia tradizionalista, che misconosce le caratteristiche specifiche dello stato moderno, nella sua forma assoluta prima ancora che in quella liberale.

<sup>3</sup> Leone XIII si accosta alla tesi di Liberatore sul carattere «accidentale» del patto politico, quando scrive: «Importa però notare qui che coloro i quali sieno per essere preposti alla pubblica cosa, possono in talune circostanze [la sottolineatura non è nel testo!] venir eletti per volontà e deliberazione della moltitudine, senza che a ciò sia contraria o ripugni la dottrina cattolica. Colla quale scelta tuttavia si designa il principe, ma non si conferiscono i diritti del principato; non si dà l'imperio, ma si stabilisce da chi deve esser amministrato» (LEONE XIII, enc. *Diuturnum*, in *Atti di Leone XIII*, a cura di F. Veglia e G. Perardi, Mondovì 1902-1903, p. 102).

<sup>4</sup> Luigi Taparelli d'Azeglio, commentando la sua definizione dello stato come «società politica indipendente, cioè non formante parte di altra maggiore società», scriveva: «Vede il lettore questa definizione riferirsi allo stato considerato come un intero corpo morale; ben diverso da quel concetto di stato molto usitato a' di nostri, con cui si vuole esprimere in astratto il complesso delle persone governanti contrapposti ai sudditi

semplicemente la società organizzata politicamente, cioè organizzata in vista di determinati fini. La società politica è il frutto dell'adeguazione della convivenza umana al raggiungimento di *determinati* fini. La riflessione neoscolastica faceva, perciò, perno, in primo luogo, sulla analisi del fine della società politica.

Allora, quale è il fine, organizzandosi in vista del quale, la società da familiare ed erile diventa civile? Bisogna tener conto di un'idea ben radicata nel pensiero sociale cattolico: il rapporto fra stato e società non è tra principio ordinatore razionale, lo stato, ed elemento irrazionale, la vita sociale. La società non è il momento oscuro, violento e puramente passionale, l'*homo homini lupus*, il *bellum omnium contra omnes*, rispetto a cui lo stato è il momento razionale e, quindi, etico; ma la convivenza umana è già per sé una realtà eticamente informata, ha già una sua costituzione ideale ed è da questa sua realtà intrinseca che nasce la costituzione politica e l'autorità civile. Il fine della società, visto che si è rifiutato il contrattualismo sociale, non può essere, allora, l'armonia delle libertà, secondo l'ideale kantiano, né la mutua coazione. Esso, per usare la formula del Liberatore, è, invece, il *bonum commune externum, ordinatum ad internum et subordinatum ultimo fini*.<sup>5</sup>

Ma che significa *bonum commune externum*? L'esteriorità è un concetto sempre difficile da definire; ma nel caso si ricava dal contesto che esso si riferisce all'aspetto relazionale della vita umana, alla perfezione dei rapporti sociali. Mi spiego. Il bene *interno* è il fine degli individui come tali nella vita presente, cioè la virtù, che è il fine temporale dell'uomo. Il bene comune *esterno* è, invece, l'idonea organizzazione delle relazioni tra i membri della società in vista del bene interno. L'esteriorità non sta, dunque, nella coattività, non è l'esteriorità di tipo kantiano, che oppone etica e diritto. Essa consiste nel fatto che oggetto del bene comune sono i nessi giuridici o economici fra le persone o, meglio, fra le diverse formazioni sociali, in quanto devono essere ordinati al bene interno. Il fine mediato della so-

---

governati. Il qual concetto dà luogo a quegli errori ed oppressioni, delle quali abbiamo lungamente parlato nell'*Esame critico degli Ordini rappresentativi*» (L. TAPARELLI, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Roma 1900, vol. I, p. 213, nota b). L'intento ultimo dell'affermazione è di negare che la società politica possa sottrarsi ai legami che stringono l'uomo a Dio e possa, quindi, prescindere dalla chiesa.

<sup>5</sup> Cf. M. LIBERATORE, *Institutiones ethicae*, cit., pp. 236-237.

cietà è, infatti, la vita virtuosa — qui si riprende la grande tradizione, ininterrotta da Platone in poi, che il bene comune ha sostanza etica. Il *bonum commune* coincide, dunque, con l'esistenza di un ordine delle relazioni sociali tale per cui esse tendono al perfezionamento etico dei membri della società. Ma questo scopo è, a sua volta, subordinato al fine ultimo, cioè alla *beatitudine*.<sup>6</sup>

In secondo luogo, la riflessione dei neoscolastici si portava sul principio che doveva consentire l'adeguazione della struttura sociale al raggiungimento del bene comune così inteso. Ora, l'*ordo externus*, secondo l'idea che se ne facevano quegli autori e lo stesso magistero sociale, consiste nel rapporto tra due poli: da un lato, la *multitudo*, e dall'altro, la *auctoritas*, da un lato, i *subditi*, dall'altro, il *superior*. È quest'ultimo l'unico principio che dà forma politica alla *multitudo* e la erige in *societas civilis*. L'autorità è, infatti, una *facultas moralis*, uno *ius*, cioè il diritto a porre ordine nella moltitudine per raggiungere il bene comune esterno. Ciò esclude l'idea di una potenza puramente coattiva ed esprime, invece, il principio razionale dell'adeguazione dei mezzi ai fini. Soltanto l'esistenza di uno *ius*, che venga riconosciuto dalle coscienze e come tale sia capace di coordinare efficacemente l'azione di uomini liberi, che devono tendere al raggiungimento della virtù, può costituire le condizioni esterne, relazionali, idonee al perfezionamento morale e, ultimamente, alla consecuzione della beatitudine eterna.

A coronamento della costruzione ideale era posta la tesi dell'origine immediata da Dio dell'autorità, a cui accedeva, a mo' di corollario, la concessione della designazione mediata del titolare di essa, o per *praecedentia iuris*, quando già esista un titolo che legittima la pretesa al possesso dell'autorità politica, o per consenso dei consociati.

---

<sup>6</sup> Sotto la penna di Leone XIII l'idea assumeva questa forma: «È necessario che la società civile, essendo ordinata al bene comune, promuova la pubblica prosperità per modo che i cittadini nel camminare all'acquisto di quel supremo e incommutabile bene, al quale tendono per natura, non pure non incontrino inciampi da parte sua, ma ne abbiano, invece, ogni possibile agevolezza. E la prima e principale è appunto codesta, fare ogni cosa a fine di mantenere rispettata e inviolata la religione, i cui doveri formano il legame fra l'uomo e Dio» (LEONE XIII, enc. *Immortale Dei*, in *Atti di Leone XIII*, cit., p. 189).

## La critica alle teorie politiche «moderne»

La preoccupazione fondamentale della riflessione sociale neoscolastica è, chiaramente, quella dell'unità del corpo sociale e della stabilità dei rapporti al suo interno. Ciò emerge sia dall'immagine del corpo sociale come insieme di corpi naturali spontaneamente trapassanti l'uno nell'altro — a ciò corrisponde la concezione organica e non meccanicista della società — sia dalla concatenazione, in seno alla definizione del fine della società civile, tra il piano sociale, il piano etico e il piano religioso — che si traduce nell'ancoramento dell'autorità politica ad un ordine immutabile di valori, garantito ultimamente dall'autorità della chiesa.

Di fronte a questa preoccupazione ha poco peso il problema delle variazioni delle forme politiche. Difatti, sia i neoscolastici sia Leone XIII dichiaravano l'indifferenza della chiesa in proposito. Era un modo di immunizzarsi dal processo storico, che significava, da un lato, il superamento del legittimismo — con tutte le conseguenze di ordine pratico che ciò comportava, beneficamente, nei rapporti con i governi postrivoluzionari — ma anche il tentativo di porsi al di sopra del dibattito politico. Si pensi al liberalismo dottrinario: la ricerca del *juste milieu* fra la demagogia e l'autocrazia, e delle forme di equilibrio tra i due poteri estremi, l'autocrate e l'assemblea tiranna, ha costituito per la prima metà dell'800 il problema politico capitale. Affermando che questo problema le era indifferente, la riflessione cattolica si poneva fuori dal dibattito politico, con una pretesa di superiorità e di imparzialità che non poteva non suscitare diffidenza o, perlomeno, indifferenza presso i pensatori politici non cattolici, e che avrebbe suscitato problemi anche in seno al mondo cattolico, quando prenderà forza, nella seconda metà dell'800, l'idea della democrazia politica. In ogni caso, si pone il problema del carattere anacronistico o no di questa riflessione, un problema su cui ritorneremo più avanti.

Per i neoscolastici e per Leone XIII la *moderatio* del potere politico va affidata alle forze etiche e religiose, all'onestà dei governanti e all'influsso benefico della chiesa, con più efficacia di qualsiasi ipotesi di contrappesi istituzionali. Ciò non lasciava immune neppure il sistema rappresentativo, di cui erano criticati sia un certo presupposto filosofico sia il meccanismo di funzionamento. La prima ragione di critica concerneva l'i-

dea di sovranità popolare, intesa come un potere slegato da ogni norma, che è *sibi ipsi ius*. Si sa che l'idea di sovranità popolare ha avuto un'ondata di esaltazione e un rapido declino; si è passati presto all'idea di sovranità nazionale e, poi, di sovranità statale. Ma se non ha avuto un'efficacia storica di lunga durata, l'idea ha avuto una certa fortuna ideologica, e i teorici della scolastica ottocentesca, che sono sensibilissimi alle dimensioni ideologiche dei problemi, si trovano a loro agio nella polemica contro quest'immagine, di sovranità popolare, cui contrappongono l'idea dell'origine divina dell'autorità.<sup>7</sup>

In secondo luogo, la critica del sistema rappresentativo si appuntava contro la prevalenza dell'opinione pubblica. In proposito il Liberatore scriveva: «hoc principium regulam moralitatis evertit; quae non in opinione, sive privata sive publica, sed in aeternis iustitiae legibus commoratur: tum mobile criterium inducit, quod saepe non aliunde colligitur, nisi vel ex improborum clamoribus, vel ex venalium ephemeridum sophismatibus et mendaciis».<sup>8</sup> La novità era preoccupante: da Aristotile in poi i fini della società erano stabiliti metafisicamente; ciò di cui si poteva disputare erano i mezzi, cioè il modo con cui raggiungere meglio quei fini. Ponendosi da questo punto di vista, la monarchia era considerata la forma migliore di governo, in quanto espressione più efficace dell'unità di comando e di operazio-

<sup>7</sup> Cf. M. LIBERATORE, *Institutiones ethicae*, cit., pp. 246-251 e p. 268. Leone XIII riassunse così la teoria della sovranità popolare: «Stabilita ed accettata questa massima, che l'uomo non ha superiore, ne segue che la convivenza naturale e civile non viene da un principio esterno e superiore all'uomo, ma dal libero volere di ciascuno; che il potere pubblico emana, come da fonte primaria, dal popolo; ed inoltre che, siccome unica guida e norma della vita privata è ad ognuno l'individuale ragione, così della pubblica vita debba essere a tutti la ragione di tutti. Quindi i moltissimi potere moltissimo, e la parte maggiore del popolo essere dei diritti e doveri sorgente unica e universale» (LEONE XIII, enc. *Libertas*, in *Atti di Leone XIII*, cit., p. 256).

<sup>8</sup> M. LIBERATORE, *Institutiones ethicae*, cit., pp. 268-269. Liberatore critica l'ordinamento rappresentativo anche per due altri aspetti. Il primo è l'indebolimento del potere di governo: «fere completa regiae auctoritatis peremptio... ordini sociali vitam omnino subtrahit: quae nonnisi ex auctoritate una, quae inferiora organa moveat et mutuo obtemperet, derivatur»; il secondo è che esso favorisce il conflitto politico: «Dogma enim est systematis repraesentativi, singulas divisiones politicas gradatim esse, pro temporum opportunitate, ad gubernium promovendas... Id autem perpetuo factionum regimini societatem exponit, eiusque formali conceptui adversatur; qui in concordia civium situs est, ut omnes, quoad fieri potest, idem sentiant, idem velint et idem prosequantur» (*ibidem*, p. 269). Il nerbo della critica sta, palesemente, nell'idea che il sistema rappresentativo mette a rischio l'unità sociale: infatti, scrive ancora Liberatore, «principium ipsum ordinis unitate destituit; hac autem dempta, aegre admodum pax et tranquillitas, quae maximum bonum est reipublicae, in societate servabitur» (*ibidem*, p. 267).

ne. Il regime liberale aveva, invece, introdotto proprio il dibattito sui fini sociali: questi non sono più stabiliti metafisicamente, ma sono sottoposti al patteggiamento e al compromesso fra i soggetti portatori di interessi diversi, sono, cioè, «fini negoziabili». Ma questo, secondo la critica del *Liberatore*, che, ovviamente, non è solo sua, «*regulam moralitatis evertit et mobile criterium inducit*»: in altri termini, viene sottratto alla convivenza sociale il fondamento veritativo. Ne viene che non si riesce più a trovare una collocazione certa e stabile della chiesa, perché essa otterrà quello spazio pubblico che le sarà volta a volta riconosciuto all'interno di una *mobilitas* governata da una opinione pubblica, che la chiesa percepisce come infida.

La critica ai sistemi rappresentativi di governo era moderata dall'esplicito rifiuto del legittimismo: la legittimità dei nuovi assetti politici era, cioè, riconosciuta in base all'idea, fatta valere soprattutto da Luigi Taparelli d'Azeglio, che ciò che conta nel giudizio su un regime politico non è il titolo storico, ma è la capacità di assicurare, in una determinata situazione, il raggiungimento del bene comune. In concreto, ciò voleva dire non solo che i nuovi assetti di potere all'interno delle società europee non erano contestati dalla chiesa, ma anche che le nuove istituzioni politiche potevano, «per accidens», avere dei pregi, i quali erano, forse, superiori, nel dato contesto storico, a quelli di altre forme istituzionali; e che, in ogni caso, posta la loro legittimità, esse dovevano essere rispettate dai cittadini. Nondimeno, restava la riserva teorica: gli assetti politici liberali soffrono per la mancanza di un fondamento veritativo. L'aver separato l'autorità politica dall'autorità divina e l'aver introdotto nella guida della società un *mobile criterium*, sottoposto alle pressioni delle masse e agli ondeggiamenti dell'opinione pubblica, delegittima tendenzialmente l'autorità agli occhi dei cittadini — la prova sono i ricorrenti disordini sociali — ed attenua il c.d. *affectus socialis*, per cui un uomo è disposto a sacrificare il proprio interesse particolare a favore del bene generale.<sup>9</sup> La incertezza veritativa rende l'autorità incapace di rag-

---

<sup>9</sup> È questo il punto centrale della polemica di Leone XIII, il quale scrive: «La sovranità popolare, che si pretende risegga essenzialmente nelle moltitudini indipendentemente da Dio, se da un canto è ottimo strumento a porgere lusinghe e incentivi a molte passioni, dall'altro non ha alcun solido fondamento, né può avere tutta la forza, che deve, a mantenere tranquillo e inalterato l'ordine civile. E in verità per l'effetto

giungere le coscienze: rimane solo la forza, che, a lungo andare, è inefficace e che non può generare alcuna dedizione al bene sociale. La concezione cristiana della società — ridotta al principio fondamentale dell'origine da Dio dell'autorità e alla concezione etica del bene comune — in quanto colloca l'esistenza sociale all'interno di un quadro metafisico globale, offre il più efficace principio di legittimazione teorica e psicologica: se si accetta di ancorare la vita sociale a un quadro di riferimento assoluto, allora l'autorità viene accolta come principio di coscienza e la società viene sentita come un valore a cui si può sacrificare il bene particolare.

Di qui il ruolo pubblico della chiesa: questa ha una funzione, che io direi «iperpolitica». La chiesa non ha, cioè, la competenza per entrare nella costituzione dell'*ordo externus*, e quindi non ha una funzione propriamente politica; ma essa pone e garantisce le condizioni ideali per un equilibrio ed una unità del corpo sociale che sia soddisfacente. È questa funzione «iperpolitica», che legittima la pretesa di una egemonia permanente nel corpo sociale; tradotta sul piano istituzionale, questa assume la figura di una confessionalità dello stato, che, secondo il magistero di Leone XIII, non ha da essere la pura e semplice ripresa dei rapporti di *Ancien Règime* e neppure dell'alleanza fra il trono e l'altare della Restaurazione — il papa è ben consapevole che le novità politiche e culturali esigono la ricerca di nuovi equilibri istituzionali — ma in cui, comunque, deve essere sancito il riconoscimento dell'insostituibile ruolo pubblico della chiesa.

## Un anacronismo storico?

Sulla neoscolastica sociale e sul magistero ad essa collegato è possibile esprimere un giudizio teologico, e questo è stato spesso, negli ultimi tempi, severo. Ma è possibile anche formulare

---

di codeste dottrine le cose son venute precipitando a tal punto, che molti sostengono come legittimo in politica il diritto di ribellione. Poiché tiene il campo l'opinione che i Principi non sono nulla di più che mandatari per eseguire la volontà del popolo; e quindi necessariamente avviene che gli ordinamenti civili siano instabili come le voglie del popolo, e abbiassi a vivere sempre in timore di scompigli» (LEONE XIII, enc. *Immortale Dei*, in *Atti di Leone XIII*, cit., p. 194).

un giudizio storico. In proposito è stata talora avanzata l'opinione che si sia trattato di un episodio fuori tempo, estraneo alla temperie culturale della sua epoca. Non intendo valutare le sue *chances* di realizzazione pratica, che, in realtà, si sono rivelate inesistenti. Vorrei solo proporre qualche considerazione sulla sua sintonia e dissonanza rispetto ai fenomeni culturali e politici che segnavano il volto della società europea tardoottocentesca.

Lo stato liberale aveva certamente conglobato in sé due principi, quello di immanenza e di autonomia — potremmo anche dire di mondanità — e il principio di razionalità. Gli elementi giuridici e amministrativi dello stato portano l'impronta di questo secondo, mentre per il principio di immanenza lo stato si pone come fonte di ordine non eteronomo, in vista della razionalizzazione della vita collettiva e dei suoi conflitti. Partendo da questi presupposti, lo stato può anche rinunciare ad incorporare i valori spirituali e religiosi, può esserci una sua autolimitazione alle realtà mondane e terrene; questo è più evidente nell'esperienza costituzionale del mondo anglosassone. Nell'esperienza continentale, invece, lo stato ha potuto proporsi un altro tentativo, quello di incorporare in sé, secolarizzandoli, l'*ethos* e la religione, che sono forze troppo grandi e attive per essere lasciate estranee allo stato. Questi, allora, non tende solo a consolidarsi come organizzazione sovrana del potere, ma anche come totalità della ragione e della cultura. È questo il tratto caratteristico della concezione hegeliana, in cui lo stato razionalizza *ethos* e religione nel sistema di tutti i valori spirituali. Il sistema educativo è quello su cui si è avuta la maggior incidenza di questa concezione, e non a caso esso rappresenta un punto di *querelle* permanente fra la chiesa e lo stato liberale.

È abbastanza chiaro che fra un sistema politico che tende ad essere una pura estrinsecazione dei principi di autonomia e di razionalità, e la riflessione neoscolastica vi è una fondamentale eterogeneità. Difatti, le teorie politiche della neoscolastica han avuto pochissima capacità di influire o, perlomeno, di suscitare polemica nel mondo anglosassone. Ben diverso è il discorso quando il principio di autonomia e quello di razionalità sono congiunti all'idea che la politica è un'attività connessa ai valori ultimi dell'uomo e al senso globale dell'esistenza collettiva. Per questo aspetto, la neoscolastica si poneva, pur in posizione di forte polemica reciproca, sullo stesso terreno in cui agivano altre forze culturali e politiche delle società continentali.

Lo stesso si deve dire del riferimento della politica ad un sistema assoluto di valori e di fini. Anche in seno alla riflessione politica dell'800, all'idea di «fini negoziabili», sottoposti, cioè, a mediazione fra gli interessi delle parti sociali, si opponeva l'idea di «fini non negoziabili», legati all'impegno per la trasformazione globale della società. Le diversità abissali, che correavano tra i neoscolastici ed i fautori di una rivoluzione sociale sul modo di concepire il futuro assetto sociale e sulle vie per arrivarci, non annullano la convergenza nell'idea della indisponibilità dei valori finali dell'esistenza collettiva.

Nel tardo ottocento lo stato rifletteva in pieno queste contrapposizioni ideali e politiche. Per il fatto che aveva assunto al proprio interno l'*ethos* e la religione e che tendeva a porsi come principio etico, esso veniva coinvolto in tutte le lotte e le tensioni del mondo spirituale. Se nella sua forma ideale lo stato costituzionale poteva sembrare che facesse procedere da sé soltanto autonomia e razionalità, ora, invece, lo stato includeva in sé proprio i grandi problemi culturali e sociali, a partire dai quali venivano disgregati il principio di immanenza e quello di razionalità. Le forze sociali in lotta contro il predominio delle classi borghesi si appellavano a concezioni globali, secondo cui il processo sociale avrebbe condotto ad una loro egemonia definitiva sia ideale sia politica. Sull'altro versante, le classi dominanti, per legittimare il loro potere, si appoggiavano ad un nazionalismo sempre più clamoroso e non disdegnavano il ritorno alle idee organiciste e corporativiste, che erano rimesse in circolo dalle nuove scienze sociali e che rispondevano all'esigenza di privilegiare l'unità del corpo, sociale rispetto alla conflittualità e ai mutamenti. Si era, insomma, alla crisi del liberalismo, ed era all'interno di questa che il magistero sociale collocava, da un lato, la sua contestazione di principio dell'autonomia e della razionalità statuale, cioè di una razionalità sganciata dall'etica — il che, alla fine dell'800, non rappresentava certo una posizione isolata e controcorrente — e tendeva a ripristinare, all'interno di uno stato che non si sottraeva più all'influsso delle forze sociali, un'influenza ideologica della chiesa, tale per cui la concezione sociale cristiana fosse posta come fondamento dell'unità sociale e della legittimità politica. Non intendo, ripeto, entrare nella questione della praticabilità effettiva di questa operazione culturale: i responsabili ecclesiastici, probabilmente, non riuscivano a percepire il grado di secola-

rizzazione raggiunto dal mondo politico. Mi limito ad osservare che non si trattava di una operazione sradicata dal contesto culturale di fine secolo, dominato dall'evoluzione delle forme statuali e dalla crisi sociale.

Il punto debole era costituito proprio da ciò che, agli occhi dei cattolici, costituiva l'interesse primario: si mirava, cioè, a reintrodurre nel circolo della vita pubblica la chiesa, che ne era stata esclusa — in maniera definitiva, secondo i ceti politici — a seguito delle rivoluzioni, in forza dell'assunto che essa sola poteva garantire gli sforzi di ricostituzione del corpo sociale. In realtà, i ceti dirigenti preferivano affidarsi per tale scopo allo spirito del nazionalismo — e la chiesa accederà a questa prospettiva negli anni successivi alla prima guerra mondiale; ma, nonostante il rifiuto sempre più palese quanto più si procedeva verso i primi anni del nuovo secolo, la chiesa non abbandonava l'idea di recuperare un ruolo pubblico attraverso un'intesa con le forze politiche al potere.

Al fondo di questa tenace aspirazione operava una preoccupazione pastorale: i responsabili ecclesiastici ritenevano che la chiesa non potesse esercitare la sua missione in seno a quella che Leone XIII chiamava la «imperita multitudo», cioè le masse popolari, se non all'interno di una struttura legale protettiva, che avrebbe dovuto affiancarsi alle opere del «movimento cattolico», a cui era parimenti affidato un compito di preservazione della fede contro l'aggressione della irreligione e dello spirito volteriano dominante, prima della grande guerra, nella cultura dei ceti medi.

Ma accanto a questo problema ve n'era, a mio avviso, anche un altro, di ordine più teorico, quello del rapporto fra universalità di diritto del cristianesimo e della chiesa e loro universalità di fatto. La chiesa ha, infatti, una pretesa all'universalità: essa non si considera una *pars in toto*, una *pars inter partes*, perché porta la verità assoluta e non accetta di essere, per così dire, collocata sul mercato, come se la sua rilevanza per l'esistenza individuale e sociale potesse essere messa in palio nell'aringo delle opinioni. La chiesa cattolica fa, perciò, coincidere la propria immagine con l'idea di universalità e si trova a suo agio quando si affrontano i problemi secondo termini universali. Il suo rapporto con la società passa sempre, se si leggono attentamente i documenti del magistero, attraverso categorie né particolari né parziali. Ma nella situazione postrivoluzionaria

alla pretesa di universalità corrispondeva una parzialità di fatto; anzi, quest'ultima era teorizzata, cosicché la chiesa diventava anche in linea di principio una *pars inter partes*, rispetto a cui il *totum* era costituito dallo stato. A questa prospettiva la chiesa reagiva cercando l'accordo proprio con il suo avversario, chiedendo che questi riconoscesse le sue ragioni. Perché?

Penso che sia illuminante in proposito una considerazione di Ernst Troeltsch. Questi, analizzando la cultura moderna, fa osservare che

«il mondo moderno non è un principio unitario, è una quantità di sviluppi convergenti, ma anche contrastanti, per i quali si è fatto spazio nell'esaurimento del vecchio mondo. L'impressione di unità dipende da questa opposizione, mentre positivamente esso si sfalda nelle più diverse tendenze».<sup>10</sup>

Il mondo moderno è, dunque, una formazione estremamente complessa, piena di contrasti e non riducibile ad unità spirituale. I suoi lineamenti più forti e più saldi non si trovano nel campo delle idee, ma nella sfera pratica e istituzionale:

«il carattere unitario viene impresso a questo tipo piuttosto dal predominio delle strutture sociali, politiche, economiche e tecniche, e di quelle politico-costituzionali».<sup>11</sup>

La chiesa si trovava, dunque, di fronte ad una società nella quale, in mancanza dell'unità culturale, che caratterizzava la società premoderna, il momento unificante principe era, ormai, lo stato. Il rapporto con quest'ultimo diventava, allora, essenziale per la chiesa, in quanto esso era per eccellenza il principio sociale universale e solo esso poteva consentire alla chiesa di porsi in rapporto con la società in termini universali. A patto, beninteso, che lo stato accettasse, dal suo canto, un rapporto paritario con la chiesa, riconosciuta come un principio parimenti universale.

Questo sforzo della chiesa di allacciare un rapporto paritario con lo stato moderno poneva, però, un problema scottante per la riflessione cattolica. Secondo la concezione neoscolastica, il principio politico fondamentale è l'unità del corpo sociale, in quanto l'attività politica consiste nell'indirizzare i conso-

---

<sup>10</sup> E. TROELTSCH, *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, a cura di G. Cantillo, Napoli 1977, p. 167.

<sup>11</sup> E. TROELTSCH, *Il secolo XIX*, in *L'essenza del mondo moderno*, cit., p. 308.

ciati ad un fine, il *bonum commune*, che è per definizione identico e proprio a tutti. Lo stato liberale dà, invece, forma politica alla divisione sociale, razionalizzando il conflitto e rimettendo continuamente in discussione, attraverso il gioco elettorale, l'autorità pubblica o, meglio, la sua titolarità. Ma se la stella polare deve essere l'unità del corpo sociale, in che termini si può porre il rapporto con uno stato che ha, invece, come principio quello di organizzare politicamente la divisione del corpo sociale?

Il problema era acutizzato dal fatto che la chiesa era considerata la forma perfetta della socialità umana. L'idea si basava sulla considerazione dell'autorità come l'elemento formale della costituzione sociale. Ora, dove si realizza in maniera esemplare il principio di autorità? Se questa non deve essere una *coactio*, ma uno *ius*, riconosciuto dalle coscienze, è chiaro che la forma sociale più perfetta è la chiesa, in cui la *potestas* è un puro principio spirituale, accolto senza riserve nella interiorità dei fedeli. Insomma, l'autorità ecclesiale è la forma ideale di ogni autorità, compresa quella statale.

Il pluralismo politico, il regime dei partiti, il metodo democratico ponevano, dunque, un problema, per la cui soluzione la riflessione neoscolastica manifestamente non possedeva gli strumenti. Leone XIII, difatti, poteva accogliere solo tatticamente la democrazia politica. Era questo uno dei problemi maggiori, che il magistero sociale dell'800 affidava alla riflessione del nostro secolo.

## Il magistero di Pio XII

Mi sono un po' diffuso sul pensiero politico della neoscolastica perché è meno conosciuto. Ora ci addentriamo in campi più battuti e il discorso potrà essere più spedito.

Non più che un cenno, nell'evoluzione della dottrina cattolica, merita l'incontro col nazionalismo autoritario dopo la prima guerra mondiale. Infatti, per quanto gravido di equivoci e di potenzialità negative, esso non ha comportato sostanziali sviluppi teorici. Al contrario, esso non fu altro che un'applicazione, in un contesto culturale e politico profondamente mutato, di certi punti di vista della neoscolastica sociale. Contro l'assetto liberale della vita pubblica i cattolici dell'800 avevano obiettato l'assenza del fondamento veritativo, la instabilità dei

fini sociali, l'incapacità di garantire l'unità del corpo sociale e, infine, il misconoscimento del ruolo pubblico della chiesa. L'inversione degli assetti politici, operata dai regimi autoritari, poteva con una certa buona volontà esser vista come un'oggettiva soddisfazione delle istanze cattoliche. Al problema del fondamento veritativo della vita sociale era data risposta mediante l'appello ai valori nazionali, che nelle nazioni «cattoliche» coincidevano con i valori della tradizione cristiana; per il recupero dell'unità sociale valevano la fuoriuscita dal regime dei partiti e la soluzione corporativa dei conflitti sociali; il ruolo pubblico della chiesa era, infine, garantito in un rapporto immediato, faccia a faccia, con lo stato mediante lo strumento del concordato.

Il giro di boa comincia, nel magistero, solo con Pio XII, il quale introduce su certi punti alcune innovazioni destinate ad avere ripercussioni a lungo termine. Egli, cioè, accredita nella dottrina cattolica la concezione giuridica del «bene comune», spodestando la concezione etica, che era stata accolta da Leone XIII. Pio XII scrive:

«Tutelare l'intangibile campo dei diritti della persona umana e rendere agevole il compimento dei suoi doveri vuole essere ufficio essenziale di ogni pubblico potere. Non è forse questo che porta con sé il significato genuino del bene comune, che lo stato è chiamato a promuovere?».<sup>12</sup>

Il compito dello stato è, dunque, quello di costituire l'armatura giuridica della convivenza sociale e non più quello di costituire le condizioni esterne della vita virtuosa. Nel disegnare la figura ideale dello stato, infatti, Pio XII punta innanzitutto l'attenzione sulla funzione di un ordinamento giuridico, che costituisce lo spazio proprio, anche se non esclusivo, della attività di tutela e di promozione dei diritti e doveri dei cittadini. In Leone XIII tutta la riflessione sulla politica e lo stato era ricondotta al campo dell'etica e della legge divina; Pio XII dà, invece, spazio alla legge umana, che rappresenta un ordine razionale retto da proprio specifici principi, e ciò lo induce ad accettare la distinzione, di origine liberale, fra stato e società. Egli non rinuncia certo all'idea che la legittimità di un potere risale, in ultima analisi, a Dio, cioè al rispetto dell'ordine universale

---

<sup>12</sup> PIO XII, *Radiomessaggio natalizio*, 24.12.1941, in *Le encicliche sociali dei papi, da Pio IX a Pio XII (1864-1956)*, a cura di I. Giordani, Roma 1956<sup>4</sup>, p. 724.

dei fini e dei mezzi, che Dio ha stabilito ed in cui consiste il diritto naturale. Ma come *medium* tra i due termini interviene la persona umana: è in essa, cioè nei suoi inalienabili diritti e nei correlativi doveri, che si rivela l'ordine divino del mondo, ed è attraverso la loro tutela e promozione che l'autorità politica aderisce a tale ordine e riceve legittimità sostanziale. Insomma, i fini della persona umana offrono il criterio di giudizio sulla legittimità di un potere. Da questo medesimo principio deriva anche, per Pio XII, la validità della democrazia politica: se il perno della vita sociale è la persona umana, occorre che essa sia al centro non solo della statica, ma anche della dinamica sociale. In altri termini, la persona non ha da essere solo il termine della protezione legale, ma anche il principio motore dei processi politici:

«quando si reclama “più democrazia e miglior democrazia” una tale esigenza non può avere altro significato che di mettere il cittadino sempre più in condizione di avere la propria opinione personale, e di esprimerla e farla valere in una maniera conforme al bene comune». <sup>13</sup>

Ponendo l'accento sulla partecipazione e la responsabilità, in cui si sostanzia la vita democratica, il papa proponeva la democrazia soprattutto come un sistema di valori; non vi è cenno, invece, nel suo magistero al regime democratico e al sistema dei partiti, che non sono rifiutati ma nemmeno valorizzati. Ciò che conta, però, è che democrazia e fondazione veritativa della vita sociale non appaiono più realtà incompatibili: esse sono congiunte nella realtà della persona, i cui valori di libertà e di responsabilità sono metafisicamente fondati nell'ordine divino e devono essere riconosciuti nell'ordine politico.

Resta il fatto che Pio XII non abbandona la prospettiva di un'egemonia definitiva della concezione cristiana e, sebbene riconosca all'attività politica uno spazio proprio e leggi specifiche, che la chiesa deve rispettare perché sono fondate nell'ordine divino dei valori e dei fini, egli non rinuncia nemmeno all'idea di una supremazia ideale e, alla fine, anche pratica della chiesa. Lo stato e la chiesa sono, bensì, due principi irrisolvibili l'uno nell'altro, perché rispettivamente collocati nell'ordine naturale e in quello soprannaturale; ma la chiesa è l'interprete e

---

<sup>13</sup> Pio XII, *Radiomessaggio natalizio*, 24.12.1944, in *Le encicliche sociali*, cit., p. 803.

la garante dell'ordine naturale — il che significa che è la custode della suprema dignità della persona umana e della intangibilità dei suoi diritti — e, quindi, è, sul piano ideale, il giudice del fondamento ultimo della legittimità del potere politico: questi non è costituito né legittimato dall'autorità ecclesiastica, ma esso non può trovare fondamento legittimo al di fuori di quell'ordine divino — naturale e soprannaturale — di cui la chiesa è custode.

Il rapporto non è solo ideale. La chiesa non entra come tale nella sfera propriamente politica; essa ha, però, un rapporto vitale con ciò da cui prende origine e norma finale l'ordine politico, cioè la società. La chiesa è, infatti, «il principio vitale della società», ne è come l'anima, perché forma le coscienze e, quindi, garantisce la esistenza di quegli atteggiamenti morali, individuali e collettivi, che sono indispensabili per il retto funzionamento dei meccanismi sociali, in specie di quelli democratici. Pio XII rivendica, di conseguenza, uno strettissimo rapporto fra la chiesa e la civiltà, che non è un dato politico e, come tale, di competenza dello stato, ma attiene ai fondamenti ideali dell'esistenza collettiva e costituisce una premessa della costituzione politica della società.<sup>14</sup> Vi è un rapporto connaturale fra la chiesa e la società: non solo la prima continua ad essere, nel magistero di Pio XII, la forma perfetta della socialità umana — il papa rivendica questo carattere della chiesa, opponendolo all'imperialismo degli stati moderni — ma è pure vero che la società, nella sua struttura vitale e nei suoi sviluppi culturali, ha come punto di riferimento la chiesa, non lo stato. Si istaura così una specie di rapporto circolare fra la chiesa e lo stato, in cui il *medium* è costituito dalla società, che è vitalmente informata dalla chiesa e che si esprime, a livello politico, nello stato, il quale, a sua volta, riconosce la rilevanza sociale e il ruolo della chiesa. Questo prende forma, sul piano della prassi politica, attraverso le *élites* cattoliche, il cui ruolo dirigente è centrale e indispensabile, secondo il papa, nel funzionamento degli ordinamenti democratici.

Insomma, Pio XII, accettando una distinzione fra società e stato e riconoscendo uno spazio relativamente autonomo al-

---

<sup>14</sup> Per una esposizione più compiuta e documentata del pensiero di Pio XII si veda A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1984<sup>2</sup>, pp. 156-193.

l'attività politica, ha posto una premessa per l'accettazione della libertà religiosa, che è il più alto momento di riconoscimento del «politico» come valore ideale autonomo. Ma l'ideale che egli si fa del rapporto fra chiesa, società e stato lo rende riluttante ad abbandonare l'idea dello stato confessionale e quella connessa di una egemonia ideale definitiva. La democrazia, intesa come regime e non soltanto come sistema di valori, continua ad essere, anche per Pio XII, un punto di difficoltà.<sup>15</sup>

## Negli anni del Vaticano II e del postconcilio

Pochi cenni bastano per far percepire il mutamento di clima che è intervenuto nel magistero ecclesiastico nel corso di questi ultimi venti anni.

L'enciclica *Pacem in terris*, del 1963, introduce una variante molto significativa all'interno di un tema molto tradizionale, che cioè la convivenza umana deve essere fondata nella verità, nella giustizia e nell'amore. Non si ha qui altro che la ripresa dell'esigenza di un fondamento veritativo e valoriale della convivenza. Ma Giovanni XXIII aggiunge un fattore nuovo, che è la libertà:

«L'ordine tra gli esseri umani nella convivenza è di natura morale. Infatti, è un ordine che si fonda sulla verità; che va attuato secondo giustizia; domanda di essere vivificato e integrato dall'amore; esige di essere ricomposto nella libertà in equilibri sempre nuovi e più umani» (n. 19).

La libertà assurge così a pari dignità con i ben più tradizionali altri principi fondativi, e permette di introdurre, accanto al momento di unità e di stabilità, garantito dagli altri tre principi, anche la considerazione del momento di diversità e di variazione sociale.

L'apporto del concilio Vaticano II è affidato, in primo luogo, ad una opzione molto generale, che sembra, a prima vista, remota dai problemi che ci hanno fin qui interessato. Si tratta della scelta di considerare primariamente la chiesa come «mi-

---

<sup>15</sup> Che la difficoltà non fosse occasionale e soltanto pratica è dimostrato dal fatto che il rapporto fra fondazione veritativa della società e regime democratico costituisce una difficoltà anche nel pensiero più maturo di J. Maritain. Si veda, in proposito, A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo*, cit., pp. 131-141.

stero» e non come «società perfetta». Il fatto di spostare l'accento sul «mistero» e, quindi, sulla specificità incomparabile della chiesa e della sua costituzione, ha posto fuori campo l'idea della chiesa come forma ideale della socialità umana e la concezione di essa come «forma vitale» della società. In altri termini, il rapporto tra la chiesa e la società non è più un rapporto di esemplarità e di immanenza della prima nella seconda. Il «principio ecclesiale» e il «principio politico» sono nettamente distinti nella loro autonoma costituzione e finalità.

L'accettazione della «libertà religiosa», come diritto civile e costituzionale, che il concilio ha compiuto prolungando le prospettive del pensiero di Pio XII, non è estranea, anzi è un riflesso speculare della opzione di privilegiare la dimensione «misterica» della chiesa. Essa, infatti, significa il riconoscimento della razionalità politica come una razionalità che è distinta ed autonoma da quella etico-religiosa, propria della chiesa, e che è, nondimeno, espressione di un valore fondamentale, quale è il rispetto della persona umana.

Paolo VI, nella *Octogesima adveniens*, aggiunge una considerazione, che non manca di suscitare problemi, ma proprio per questo è interessante. Trattando della politica, egli scrive:

«L'azione politica — è necessario sottolineare che si tratta innanzi tutto di una azione e non di una ideologia? — deve poggiare su un progetto di società, coerente nei suoi mezzi concreti e nella sua ispirazione, alimentata a una concezione totale della vocazione dell'uomo e delle sue diverse espressioni sociali. Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare di imporre una ideologia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà di adesione che essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società» (n. 25).

La prima parte di questa dichiarazione rivendica, secondo la tradizione del magistero, l'esigenza di un fondamento veritativo della convivenza sociale. La novità affiora nella seconda parte, in cui vi è una recisa separazione tra la sfera dell'azione politica — e il papa ha prima sottolineato che di azione si tratta, e non di ideologia — e la sfera delle convinzioni ideali, la prima affidata allo stato e ai partiti, la seconda affidata al libero confronto delle forze sociali. L'attività dello stato e dei par-

titi è radicalmente deideologizzata; il che pone il problema della mediazione tra essa, che non deve prescindere dai contenuti di verità, e le formazioni sociali, cui spetta l'elaborazione e il confronto. Ma la deideologizzazione dell'azione politica toglie al regime dei partiti quell'ambiguità pericolosa per il fondamento veritativo della società, che ha aduggiato a lungo la sua immagine; e, d'altro lato, la chiesa accetta anche per sé il metodo della libertà e rinuncia ad una pretesa di egemonia definitiva e, quindi, a un rapporto privilegiato con lo stato, che dovrebbe far propria e porre a fondamento della sua costituzione la concezione cattolica. La chiesa si colloca tra le forze sociali, in un rapporto con lo stato, che non è di ideale integrazione. Non è un caso che, sempre nella *Octogesima adveniens*, trattando delle scienze sociali, il papa sottolinei il ruolo critico, più che quello consociativo, della morale sociale cristiana: le scienze sociali, scrive il papa,

«potranno anche aiutare la morale sociale e cristiana, che vedrà restringersi certamente il suo campo allorché si tratta di proporre certi modelli sociali, mentre la sua funzione di critica e di superamento diventerà più forte mostrando il carattere relativo dei comportamenti e dei valori che tale società presentava come definitivi e inerenti alla natura stessa dell'uomo» (n. 40).

L'ultimo tratto da considerare è il privilegio accordato ai diritti umani nel magistero più recente. Una ragione è, a mio avviso, il fatto che essi sono un principio universale e, almeno a livello teorico, incontrastato. Lo stato non è più, come era nell'800, l'unico principio mediante cui la chiesa possa mettersi in rapporto con la società su un piano di universalità. I diritti umani danno forma politico-giuridica concreta all'idea di umanità, che è l'idea più congeniale all'universalismo intrinseco alla concezione cattolica. Questo significa che vi è una specie di declassamento dei rapporti con lo stato; il che è visibile nella caduta della valenza teologica del sistema concordatario.

Ma i diritti umani sono stati, fin dalla loro origine, uno strumento di critica e di aggressione contro gli equilibri politici e istituzionali esistenti, e, pur attraverso temporanee attenuazioni della loro valenza critica, hanno però conservato e posseggono tuttora tale significato. Far perno su di essi significa, perciò, assumere una presa di distanza, più o meno marcata a seconda dei casi, dalle realtà politiche effettuali, e comporta, in ogni caso, uscir fuori da quella concezione, tipica della neosco-

lastica, che armonizzava in linea di principio la chiesa e lo stato come espressioni complementari di un unico ordine razionale.<sup>16</sup>

I dati brevemente esposti testimoniano un processo del pensiero, di cui, però, non sono ancora delineati chiaramente tutti i tratti; e questo dà ragione del carattere non compiuto della mia esposizione. Quel che già appare chiaro sono una conferma e l'indizio di una novità. Il magistero, cioè, tien ferma l'esigenza di un fondamento valoriale e il rifiuto della esclusione di riferimenti etici nei rapporti sociali. La novità è che ciò assume l'aspetto di una presa di distanza dalle realtà politiche. Non è la polemica dell'800, che sottintendeva un ideale deluso di armonia teorica e di compenetrazione pratica fra la chiesa e lo stato; è, invece, un atteggiamento, che non nega simpatia verso certe manifestazioni della realtà politica contemporanea, ma rifiuta di racchiudere la riflessione sui rapporti fra la chiesa e la società politica all'interno di un ordine prestabilito di necessaria unità ideale. Si è usciti totalmente dal quadro della neoscolastica ottocentesca, ma non è ancora del tutto chiaro dove si sta per entrare.

---

<sup>16</sup> Per uno sguardo storico sulla considerazione dei diritti umani nel pensiero cattolico cf. A. ACERBI, *Libertà religiosa e diritti dell'uomo nel pensiero cristiano moderno*, in *Diritti dell'uomo e società internazionale - Atti del 52° corso di aggiornamento culturale dell'Università Cattolica*, Milano 1983, pp. 108-127.

## PROBLEMI CRISTIANI, ADESSO

ITALO MANCINI

## 1. Il nuovo Areopago

Quando Paolo annunciò, per la prima volta, il vangelo ad Atene, nell'Areopago, tenne conto del contesto culturale. L'analisi del suo discorso, riportato nel capitolo XVII degli *Atti degli Apostoli*, manifesta chiare aperture verso la cultura greca. Facendo credito a questo criterio possiamo dire che di fatto e di diritto dobbiamo tener fede alla realtà dell'Areopago. Di fatto, perché si deve essere gente tra la gente, e perché si deve tener conto di quella volontà, che Lutero irridendo rimproverava a Thomas Müntzer, di «rendere carnale la libertà cristiana», ossia, con espressione bella di Charles Péguy, di far entrare il fermento dell'annuncio nel sangue delle vene e delle arterie della storia. Di diritto, perché solo tenendo conto del nuovo Areopago, si raggiunge l'efficacia, senza cui la salvezza biblica si risolve in mera teoria, e l'efficacia va raggiunta, perché, secondo il monito di Simone Weil, «niente di ciò che è inefficace ha valore». Solo così si potranno ancora una volta stringere «giovani legami» tra la fede e la vita, e realizzare quel dono di ubiquità che la Bibbia presenta in maniera privilegiata e, forse, irripetibile anche di fronte alle fiabe, cose solo di bimbi, e ai grandi prodotti artistici, cose solo della ragione colta. La logica del rinnovarsi dell'Areopago non è inginocchiamento di fronte alla moda, ma prendere sul serio la storia come srotolamento effettivo dell'essere e non come un ripostiglio dei rifiuti. Si tratta di continuare lo stile della Bibbia che ha portato Dio a parlare *le patois de Canaan*. La parola biblica, nella ricchezza di voce, evento, comunità e comandamento, è sempre la stessa, *manet in aeternum*, ma non è mai la medesima; sempre la stessa in sé, mai

la medesima per il nostro discernimento. Già Aristotele riconosceva come carattere specifico di Dio la munificenza ossia la ricchezza inesaurita del senso e del dono.

## 2. Logica della disgregazione

L'Areopago di cultura e di costume di oggi, segnalato e vissuto soprattutto dai giovani, è rappresentato da quello che vado chiamando il pensiero negativo o, per usare un'espressione di Theodor Wiesegrund Adorno, «la logica della disgregazione». Quello che fu in onore nell'occidente, oggi è in frantumi. Si è avverato quanto prevedeva «il folle» di Nietzsche nella *Gaia Scienza*, «Dio è morto». Come ha avvertito Heidegger, qui Dio non è il soggetto teologico, ma il mondo delle idee e dei valori in cui da sempre ha sostanzialmente creduto l'occidente. E così, continua Nietzsche, l'orizzonte si è strusciato, il mare bevuto fino alla feccia, e il cielo oscurato. Nell'occidente fu in onore il primato del logo, che, come vide Eraclito, aduna e raccoglie, trasfigura e innalza, unifica e conferma; ora invece in onore sono i giochi della immediatezza o gli scoppi di riso per il senza senso; al posto della fatica del concetto lo scialo delle sensazioni chieste alla coscienza conscia, e, soprattutto, alla coscienza inconscia, con alle spalle quella utopia erotica, che, balenata sulla fine del Settecento nella filosofia «scellerata» e «irregolare» di Sade, è stata raccolta in frantumi, durante i decenni scorsi, nelle ricerche e nelle descrizioni erotiche di Georges Bataille, la cui conclusione negativa è bene espressa dal titolo del suo ultimo libro, *Le lacrime di Eros*, e dove l'orgasmo è inteso come «piccola morte».

Nell'occidente fu in onore la categoria dell'unità: unità teologica, Dio uno e sussistente; logica, il concetto; ontologica, il durare della sostanza; e morale, con la responsabilità, o il dovere di rispondere, dell'io. Ora, invece, trionfa la diversità: diversità nel teologico, crisi del Dio unico, e ritorni politeistici, come nella *Nouvelle Droite* di Alain de Benoist; diversità ontologica, come dire non c'è un soggetto unico, ma un soggetto macchinico con il suo principio cartografico dell'esistenza senza nessuna essenza che la guidi, come un pezzo di carta tra le mani che si può anche stracciare, onde il ritorno, anche teorico

— vedi Cioran — del suicidio; diversità morale, come dire: nessuno risponde di nulla, mancando la continuità della persona, onde l'aporía, già messa in risalto da Hegel, della inidentità della espiatione di fronte al misfatto; diversità anche nel costume, con rotture restie a ogni forma di riconciliazione; rotture che toccano anche quel minimo di identità che direi spaziale, casa, chiesa, paese, patria, onde una deterritorializzazione che esalta il nomadismo e il vagabondaggio, che non ha, certo, le caratteristiche positive che si potevano riscontrare nel «pellegrino russo», che opponeva con questo nascondersi vagando nelle terre sconfinite la sua non violenza e non resistenza alle angherie dei potenti. Pellegrini in questo senso sono davvero benedetti, ma i deterritorializzati dei nostri tempi, come avvertiva il loro profeta Nietzsche, cui debbo l'espressione, sono sulla via del nichilismo. Nessuno sembra rispondere più, sono scomparsi i nomi propri, quelli per cui va grande la Bibbia; il macchinico e il rizòma hanno preso il posto dell'individuo e delle sue radici. Rizòma è un paradosso botanico, dice di una pianta che ha le radici per aria e il fusto sotterra: manca il fondamento, mancano gli sguardi verso l'alto, autorità o norma che sia.

Sotto il profilo del pensiero, si aggira tra di noi una sorta di masochismo logico, e vediamo costernati la ragione avventarsi con artigli impietosi contro se stessa e contro i suoi prodotti. Il «disormeggio della storia», ossia il dire alla storia: tirati in là ché non m'interessi, procura una grande crisi di partecipazione e di consenso. Un disormeggio, fatto in vista di salti o di superamenti; o salto all'indietro nel culto della memoria, con enfaticizzazione della tradizione, dei principi autoritari o fideistici, con la nostalgia del passato o del già-fatto; e questo è il tratto del pensiero negativo di destra, divorato dalla furia contro il presente e impietrito dallo sguardo all'indietro. Oppure il salto è fatto in vista di un varco nel futuro voluto senza nessuna continuità o motivazione con quanto esiste oggi, e si parla di «inadempienza» verso le leggi e le istituzioni; un futuro detto rivoluzione, che vuole tutto e subito, secondo la definizione di Hegel, schifando la ruota lenta della storia, che anche Lessing teorizzava in vista del «sole dell'avvenire»: e questo è lo schema del pensiero negativo di sinistra.

Nessun rispetto per la pazienza dei passi di Dio nella storia; quella storia che, se non può essere intesa come un'epopea del

progresso, non può neppure essere intesa come una sequela decadente di immagini in decomposizione, secondo la teoria del necessario tramonto, applicata da Otto Spengler alla storia in analogia ai cicli delle stagioni. Lo schema del pensiero negativo è sempre questo, tanto nell'estremismo di destra come in quello di sinistra: ripudio e fuga dal presente in vista o dei mondi già-stati che sembrano paradisiaci, vere età dell'oro; o in vista di mondi futuri senza nessun legame con il presente, di cui dovrebbero essere la negazione totale.

### 3. Con quale cristianesimo

Di fronte a tutto ciò, e non piccolo è il nostro smarrimento, che va assunto con amore e senza nessun catastrofismo, trattandosi, in definitiva, del volto attuale della caduta, sorge un interrogativo bruciante: con quale cristianesimo fare i conti, come continuare a credere (e sono i titoli di due miei libri recenti), fare movimento sotto il calore dell'oggetto immenso (così Hegel chiama il teologico), entrare decisi nelle cose, riformulare la nostra professione di fede?

Certo non basta quello che riduttivamente vien detto cristianesimo della presenza. La presenza del cristiano è un fatto indispensabile, continua la teologia del *Genesi*, che chiede di assumere, proteggere, conservare e non distruggere la terra, onde un perentorio no all'attuale modo di essere della guerra, che invece distrugge la terra, che è cosa di Dio, solo prestata all'uomo. Nella lettura riduttiva, cristianesimo della presenza sarebbe quello che si preoccupa soprattutto del peso politico economico e di visibilità organizzativa e culturale, che il cristianesimo può avere nel mondo; e così ci si dimentica della logica biblica che Dio si è scelta: stare accanto all'uomo per partecipare al suo dolore, alla sua sofferenza, «regnando» dal legno della croce; un Dio che ha scelto per sé l'annichilimento e l'impotenza, quasi che non possa dirsi in pari con se stesso fino a quando anche l'uomo non è giunto a quel *dies septimus*, di cui parla Agostino nel *De civitate Dei*, e lo intende come il traguardo dell'opera umano-divina. Un cristianesimo fatto di altre forme di potere, di fronte a quelle proprie del nostro Dio, non basta; invece di riconciliare, disgrega; reduplica gli spazi del mondo, cercando al suo interno un tutto proprio, al riparo, da una parte

noi e dall'altra voi, e noi aggrappati a motivi di indubitabili certezze anche nel campo dell'opinabile e del non stabilito da Dio, immemori che anche nella teologia vale quanto annota Pascal che «troppa luce abbaglia» (e prima aveva scritto: accieca). Più che un dono, questo cristianesimo sembra un capestro, e la gente ne ha paura, tanto che fra i giovani si va facendo strada un'idea terribile che Dio sia nemico dell'uomo, mentre tutta la Bibbia testimonia che egli sta dalla parte della vita. Secondo le osservazioni di un'incalzante pagina di Alessandro Manzoni nel capitolo VII delle *Osservazioni sulla morale cattolica*, in risposta a Jean Jacques Rousseau che aveva preteso di sostenere che la rigidità dogmatica non poteva convivere con la tolleranza civile (ma il concilio Vaticano II nel suo testo più contrastato ha parlato non di sola tolleranza, ma di libertà religiosa), il cristiano può convivere e amare coloro «che si ritengono per nemici della fede» perché Dio stesso lo comanda, perché lui stesso non sa se è veramente e totalmente in pace con Dio, perché la verità non è stata data per calpestare la carità, perché un giorno sarà chiamato lui stesso a rendere conto dell'uso fatto della sua fede.

Epperò, non basta neppure quello che si va chiamando cristianesimo della mediazione, perché per mediare ci vogliono i sensi, sensi da mettere in rapporto tra di loro. Oggi ci sono molti messaggi, una vera «plètorà delle informazioni», ma mancano i significati, ossia sensi per cui ci si decide, in cui ne va di noi, e per i quali saremmo pronti anche a dare la vita. Se mancano i significati come è possibile operare mediazioni? Nessuno stende un filo tra due pali inesistenti. Certo, è stato il grande Agostino a istituire la cultura della mediazione, opponendosi alla pretesa del perfettismo donatista, che intendeva la chiesa come rocca tutta murata e chiusa, quasi esaurita nella custodia del suo possesso, mentre le realtà, certamente spurie, erano destinate alla dannazione; ma l'attuale crisi della sensatezza chiede un gesto ancora più radicale, chiede di ritrovare i sensi. Con quale cristianesimo, allora?

#### 4. Cristianesimo radicale

Quello che occorre, prima ancora di dirsi di Paolo, di Apollo o di Cefa — e venga pure lo sfolgorante manifestarsi dei carismi, anche associativi —, è, come dice la *Kabbala* lusianica, pensando al Messia, ricomporre l'infranto e ridestare i morti; con nostre parole, risuscitare i sensi, più che contrapporre le parti.

Contromovimenti creativi che solo grandi silenzi, concentrazioni inesauste, ermeneutiche appassionate possono condurre a termine. Questo vuol dire fare i conti con un cristianesimo radicale, ripreso alle sue radici. Quel cristianesimo che la *Lettera a Diogneto* chiamava «paradossale», diverso dal comune modo di pensare. Quel cristianesimo che il testamento di Francesco di Assisi chiama vivere secondo la *forma Evangelii* e che aveva un criterio molto sensibile di individuazione, sentire dolce da amaro che era lo stare con i lebbrosi. Quel cristianesimo che Pascal chiama agonico: «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo» e che, in una lettera al fratello, la grande Mère Angélique presenta in questi termini rigoristici e rigorosi: «Il buon Monsignore di Nantes mi ha insegnato una massima che mi arreca forte consolazione: che è troppo ambizioso colui al quale gli occhi di Dio spettatore non bastano». Quel cristianesimo che il giovane Lukács di *L'anima e le forme* (1911) diceva tragico e che vedeva espresso nell'interrogativo che tormenta ogni credente sempre in difficoltà di fronte al mondo: «Può ancora vivere l'uomo su cui si è fissato lo sguardo di Dio?»; come rimanere terreni quando si è bevuto alla fontana dell'eterno? Quel cristianesimo che Alessandro Manzoni nei grumi di parole dentro pagine bianche lega nel *Natale 1833* all'esclamazione rivolta a Dio «Sì che tu sei terribile» e sviluppa nel «mutismo di Dio» (come lo chiama Mario Pomilio nel romanzo che prende il nome da quel titolo) della *Storia della Colonna Infame*, il suo libro meno teologico, dove l'innocenza non sembra difesa, protetta, non sembra poter entrare nell'orbita provvidenziale, e che lo stesso Manzoni nelle lettere da Parigi degli anni venti al Tosi vuole al riparo della forza e del potere, fino a giungere a espressioni giacobine di questo tenore: «quando un esercito nemico e vincitore entra in un paese, ha ella mai veduto che i cappellani di quell'esercito facciano conversioni nel paese dove giungono?». Quel cristianesimo che Dostoevskij esprime con la sua logica dei doppi pensieri, per cui sembra costitutivo quello che

Lev Tolstoj scriveva alla cugina Tolstoja: fede e incredulità si agitano nella mia anima come il cane e il gatto dentro uno sgabuzzino. Quel cristianesimo che è proposto dalla *Leggenda del grande Inquisitore*, per cui quello che fu l'originario messaggio di Gesù, vincitore della tentazione di ridurre tutto alla questione del pane, alla pretesa miracolistica, e alla questione della potenza, sembra non possa essere vissuto (parola del Vecchio Inquisitore!) da una chiesa che intende stare in mezzo alla gente e vuole il suo consenso, come pur deve, onde di nuovo una logica dei doppi pensieri, tanto è vero che il Gesù ritornato sulla terra, e sentito Dio dal cuore della gente, bacia sulle labbra esangui l'ottantenne vegliardo, che intanto sussurra convinto: domani manderò al rogo anche te. Quel cristianesimo infine, che Karl Barth, il più grande genio religioso dopo Lutero e dopo Schleiermacher, in terra protestante, ha inteso come «infinita differenza qualitativa», e l'espressione risale a Kierkegaard, come «totalmente altro», sì che l'uomo biblico non è un genio, uno che porta un messaggio proprio, ma come Paolo, un «servo», come Geremia, un «sequestrato», rotto nella sua biografia normale e tutto mosso dalla spinta dei «voltati all'insù»; ha inteso come un *kerygma* che si presenta come «inizio assoluto», come «creazione nuova», come «miracolo» impossibile di fronte alle normali possibilità dell'uomo, dotato di una forza autodimostrativa che non ha bisogno di nessun puntello terreno: nessuna dialettica risolutiva gli deve capitare, pena «il cortocircuito», e, se qualcuno proprio non ci crede, finirà per «mordere nel granito» quando intende comporre il cristianesimo con le realtà mondane. Il surrealismo è certo eccessivo; l'uomo, secondo un'esperienza di un teologo americano, finisce per essere come un cane che porta il suo pezzo di carne senza sapere di portarlo; ma come antidoto la cosa è detta bene.

Chiamatelo come volete, cristianesimo evangelico, paradossale, agonico, terribile, tragico, radicale, impossibile dal punto di vista umano, e non è facile avere un nome espressivo di tutto, anche se non è difficile individuare una forma minoritaria e spesso ghettizzata che lo traversa da capo a fondo, ma ricordate che senza questa radicalità che ripresenti l'inaudito e lo straordinario non sorgerà una nuova primavera, o, per essere più esatti, una nuova pentecoste del senso. Si tratta di ripartire idealmente dall'origine pura. Se è vero che i credenti lottano

con Dio perché esso parli là dove si parla di lui; se è vero che gli atei lottano contro Dio — ma intanto Dio continua ad avere un senso, è sempre oggetto d'attenzione —; è altrettanto vero che molti, soprattutto giovani, lo ritengono cosa priva di ogni interesse, come voler sapere (lo diceva Carnap per le proposizioni metafisiche) qual è la statura media delle persone di Vienna, il cui numero telefonico finisce per tre. Cosa del tutto insignificante.

Per vincere questa apatia ci vuole una passione infinita. Al sommo dei suoi *Degrés du savoir*, dopo aver messo in guardia contro la caduta naturalistica coloro che intendono applicare a Dio processi di dimostrazione tipici delle scienze fisiche, mentre la scienza di Dio è suranalogica, porta le livree della povertà, tanto che lo stesso san Tommaso riprende da Dionigi l'Areopagita il detto «in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus», e ci vede nella stessa situazione di Mosè che incontra Dio nella «caligine» del roveto; dopo aver detto queste e altre interessanti cose, Jacques Maritain chiede questa passione infinita con quanto di abbandono comporta, con acre svuotamento in senso anche politico. Per questo i primi cristiani erano detti atei, per il no alla oggettivazione teologica, che anche Hegel denuncia come quella che si accompagna alla storia del decadimento umano e a Feuerbach faceva l'effetto del dissanguamento umano in funzione di un Dio dal carattere daltonico, che non ha occhi per la pelle nera tanto sofferente a Harlem o a Pretoria, e risulta così altissimo da creare un classismo ontologico tra enti alti e beati e enti della «fertile bassura» destinati all'insignificanza, come hanno denunciato i teologi della primavera polacca; un altissimo, in altre parole, di fronte al quale il servo rimane completamente «a bocca asciutta»; un *deus minime deus pro nobis*. Che interesse può avere qualcuno per un dio cosiffatto? Parlando ogni mattina alla rubrica radiofonica *I giorni* del secondo programma ho detto all'inizio dei tre mesi che il mio metodo sarebbe stato quello di legare la Bibbia e i giornali, l'eterno e il quotidiano; e di voler parlare di Dio e delle cose divine in modo che fosse utile anche per l'ateo, anche per il disinteressato.

Proponete questo «pezzo di mondo prolungato» (Bonhoeffer) sia pure nella forma dell'essere perfettissimo, e non avrete di più di un'enfasi del mondo che lascia tutto come sta e indora l'esistente; ma se tenete conto che in Gesù è avvenuto un «arro-

vesciamento» radicale, per cui Dio si presenta come un «esistere-per-gli-altri», allora non si può non essere colpiti e risentiti. Il Concilio nel suo possente testo *Gaudium et Spes* pone tra le cause dell'ateismo la cattiva coscienza teologica dei credenti. Siamo avvertiti; senza una insonne demanipolazione teologica, anche gli altri processi demanipolativi risultano inceppati, anzi la manipolazione cresce di più. Uno dei veri valori del pensiero negativo (l'errore non è mai allo stato puro e nessun fenomeno culturale può essere connotato come patologia della mente umana, come disse padre Cornoldi della filosofia moderna) è la critica degli assoluti terreni. Sarebbe imperdonabile e devastante proporre il nostro Dio come un assoluto terreno. Questa non è una vera alternativa, ma una forma larvata di immanenza. La contrapposizione pascaliana del Dio dei filosofi e dei «sapianti» e il Dio di Abramo ha un senso e ci condanna. Occorre riprendere a parlare, dicendo di Dio, il *patois de Canaan*, la lingua degli uomini biblici, che fece così grande papa Giovanni e così persuasivo don Primo Mazzolari. Allora né i poveri né i giovani né gli operai né i malriusciti o i soggetti ghettizzati né la logica verde o quella autonoma né il cuore antico della gente né la ragione comune e sana come il senso buono si troveranno fuori di casa e subiranno scandalo.

Ma ci vuole coraggio. Il problema del nuovo Areopago è quello di Dio e del suo regno: teologia *d'abord*. Il resto verrà da sé. Teologia dell'esodo e del regno: *teologia dell'esodo* anche come uscita da un Dio zeusico e faraonico tanto vicino al trono dei potenti che fonda, per incontrare il Dio di Gesù, quello che, come testimonia Giovanni, ha la sua manifestazione nello splendore tenebroso della croce, e si presenta come sostituzione vicaria per il male e il dolore degli altri; e *teologia del regno*, perché Dio non va per suo conto, come un meteorite che impaura, ma sta a fianco dell'uomo per realizzare insieme i cieli e le terre nuove, quelle che già albeggiano nella Bibbia e attendono il meriggio del *Maràn atha*.

## 5. Le convergenze etiche

Ora vorrei presentare una ripresa del tema con un esempio che sta al centro delle nostre giornate di credenti e di uomini della fine del secondo millennio. Dovrebbe darci un modello di

come ribattere nel concreto le dichiarazioni di principio fatte fin qui. Intendo parlare della riconciliazione.

Intanto è da salutare il fatto che sia arrivato alla coscienza della chiesa italiana il convincimento che nessuna parola può meglio di questa esprimere l'essenza della promessa biblica. Non la parola redenzione e neppure quella di salvezza che esaltano o l'aspetto giuridico (il sangue da dare a Dio per il riscatto) o quello personale, aspetti che pure esistono (Pascal nel *Mystère de Jesus*: «quelle gocce di sangue le ho versate per te»), ma non sono il tutto. Riconciliazione, invece, rappresenta il vero compimento armonico di tutte le relazioni: quelle dell'uomo con Dio, dell'uomo con l'altro uomo, dell'uomo con se stesso, dell'uomo con la natura: un placarsi quadruplice delle rotture e delle tensioni sul quale insiste con molta capacità persuasiva il documento di papa Wojtyla *Reconciliatio et paenitentia* dell'anno scorso (novembre 1984). Anche remissione del peccato va bene, ma nulla dice la cosa compiutamente come questa unificazione armonica e riscattata di ogni elemento in cielo e sulla terra.

Non solo, ma il tema della riconciliazione può essere considerato come la linea di fondo dell'età moderna, e, per le soluzioni tentate, il suo grande portento, quasi titanico. Riconciliazione è quanto ha voluto Hegel con lo strumento della dialettica, la quale, nel suo «ruotare innalzando» (Bloch, *Experimentum mundi*), prende dentro via via ogni «momento» scisso dell'ideale e del reale, del pubblico e del privato, del passato e del futuro. Ma il grandioso sforzo di surrogazione teologica, tentare con il fare umano quello che il fare di Dio ha promesso, di questo «ultimo cervello pagano» (Rosenzweig) è riuscito solo a parole, sui libri: una riconciliazione detta, non operata. Il sudore della gente, il sangue degli innocenti, e l'olocausto delle comunità crocifisse, la questione operaia e la nascita della pace sono rimasti fuori da questo cristallo purissimo dell'idea, da questo «cerchio dei cerchi», che in una lettera giovanile lo stesso Hegel rimproverava come rompicapo mentale al giovane Schelling.

Riconciliazione, inoltre, è quella tentata da Marx con la rivoluzione al posto della dialettica, e con la coscienza acuta di quanto era rimasto fuori dal tutto che è logo, «il reale è razionale», di Hegel. Ma oggi dobbiamo dire che anche questa riconciliazione, che pur appartiene a forme di messianismi laici,

e fa di Marx un abitatore eretico dell'area ebraico-cristiana, come ha tante volte interpretato Nicolas Berdjaev, è fallita. Come ha notato Jean-Paul Sartre nell'ultima grande opera dialettica, *La Critica della Ragion dialettica*, il movimento rivoluzionario è, sì, unificante e riconciliante nel suo «stato di fusione», ma poi, passata questa primavera, succede la ferialità della realizzazione e, come ha denunciato la scuola di Budapest e Ágnes Heller in modo particolare, al tormento rivoluzionario succede la gestione burocratica e poliziesca, impietosa per le libertà civili e per la vita quotidiana, crocifissa ogni giorno sull'altare delle pretese della vita statuale, come è fin troppo evidente negli stati dell'est europeo, detti, non senza feroce ironia, del socialismo realizzato. Anche Sartre voleva proporre una sua soluzione riconciliativa attraverso la dialettica dei gruppi, ma non è andato oltre, per quanto ci si arrovellasse negli ultimi anni della vita, alla critica della soluzione marxista; e la sua *Critica* è rimasta a mezza strada. Per la riconciliazione attraverso la dialettica non restava che il *De profundis*, tanto per la dialettica «logica» come per la dialettica rivoluzionaria.

Siamo dunque avvertiti: la dialettica, che può essere considerata l'alternativa e la sfida più possente che il cristianesimo abbia avuto nell'età moderna, sia nella sua forma logica (Hegel) sia nella sua forma politica (Marx) deve dirsi morta. Un *requiem* con rimpianto, ma tale resta. Intanto, essa ha avuto il merito di segnalare che la direzione della ricerca e della vita deve andare nel segno della riconciliazione; esemplare, per questo, è l'opera del giovane Marx, *I manoscritti economico-filosofici*, dove campeggia la parola stessa, *die Versöhnung*, che è poi quella di Hegel, soprattutto nella filosofia della religione, che egli oppone a *Absonderung*, separatezza, ed è quella che Kark Barth ha messo a titolo del terzo fluviale volume della *Dogmatik*. Aver costruito la domanda essenziale è stato un merito, perché la filosofia è grande soprattutto nella costruzione della domanda e anche perché una domanda e una ricerca ben costruite compiono già molto cammino sulla strada delle risposte. Possiamo dunque ripetere che il portento dell'età moderna sta in questa proposta della riconciliazione: la parola dominante diventa allora il *totum*, l'intero. Che poi non si sia avuta la costruzione della risposta, nulla toglie al merito di questa audacia. E che la risposta non si sia avuta lo testimoniano non solo le ragioni

appena dette, ma l'esito più contemporaneo della cultura, quella logica della disgregazione, che autorizza pienamente la convinzione di essere in una stagione postdialettica e postmarxistica, e che mai come in questo momento siamo in una situazione di irrimediabile radicalità. Invece che di pensiero negativo, qualcuno più pietosamente ha parlato di pensiero «debole», ma si tratta di una di quelle metafore, come quando si dice «dialettica bassa», di cui l'attuale cultura fa uso quasi con spreco; ma anche in quest'uso della metafora è da riconoscere un merito, il merito di tener desta, almeno allusivamente e nel segno del desiderio, la questione o la volontà dell'intero.

Siamo, dunque, in una situazione ben curiosa: da una parte, l'essenza del messaggio cristiano ha nella riconciliazione il suo cuore più profondo; l'essenza della filosofia moderna ha nella riconciliazione il suo portento; dall'altra dobbiamo prendere atto che riconciliazione non c'è, siamo preda della logica della disgregazione. Peraltro, il cristianesimo stesso pone la riconciliazione nel segno della promessa, un dato non totalmente dato, dato solo nella speranza; per dirlo in termini tecnici, una realtà prolettica. L'*Instrumentum laboris* del convegno di Loreto (aprile 1985) parla della riconciliazione come di «icona del Venerdì Santo», che avrà certo l'alba della risurrezione, ma intanto soffre di tutte le distrette della divisione che sia all'interno della chiesa come nella comunità umana sono presenti e laceranti. Che fare allora, se la voce della fede chiama in questa direzione e le fa eco il cuore antico della gente con le sue aspirazioni dal basso che rumoreggiano in sintonia? Come agire in questo contesto da cristiano e da uomo, che deve porre la riconciliazione nella sua quadruplici forma al vertice dei suoi pensieri ma che intanto cammina su strade che avversano e non conducono a questo bene sommo e desiderato?

Lasciamo da parte il discorso più propriamente teologico che legge il suo *kérygma* come promessa della riconciliazione e vede in questo il compito fondamentale della chiesa, e stiamo con quanto ci viene segnalato dalla cultura moderna, che è nel segno della ricchezza di umanità; lasciamo pure da parte questo che la chiesa italiana con lucido discernimento ha capito e ha messo al centro della sua cura, e speriamo che trovi anche i gesti concreti che fanno camminare in questo senso: più modestamente, io vorrei ora, che sto per chiudere queste riflessioni,

indicare delle linee possibili per quella che chiamerei una cultura e una prassi della riconciliazione; laico com'è, il discorso avrà interesse per la gente comune e per la sua ragione media; cristiano com'è, il discorso aiuterà la chiesa a trovare quei gesti concreti che la farà camminare nelle vie del Signore.

La cultura della riconciliazione non sarà né sistematica né ideologica: il sistema è un paradiso perduto, è davvero successo qualcosa di decisivo; al pensiero in questo suo stato adulto non si dà nulla a intendere; l'ideologia è imperialismo culturale, mette al posto del vero il tener per vero, non senza interesse e malizia di potere; non solo non riconcilia, ma divide ed esaspera nelle lotte di parte. Basterà allora fare attenzione alle «tracce» di verità che non scompaiono mai, sentieri giusti e grumi di luce, su cui ci si può trovare d'accordo e consentire in movimenti sempre più ampi e liberanti. Quella che Walter Benjamin chiama «cultura dei sentimenti», realizzata soprattutto attraverso il linguaggio, il colloquio e il confronto; quello che sta sotto alle «grandi parole», irrise da Nietzsche, ma non per questo inutili, come pace, fraternità senza terrore, alleggerimento della terra, il sogno diurno come affetto d'attesa e progetto lucido verso il non-ancora-conscio, il non-ancora-essere; quello che il logo ha raccolto e messo al sicuro nella memoria, questo e molto altro può diventare oggetto per una cultura della riconciliazione attraverso la logica delle «tracce», capaci di portare nelle profondità del bosco, come gli *Holzwege* di cui parla Heidegger o, meglio ancora, la sua fiducia nella capacità del sentiero di portare verso il semplice e verso l'unico.

Ma è l'aspetto etico di questa cultura che ci interessa di più. È il consenso etico quello che oggi maggiormente manca. Recenti filosofie francesi hanno teorizzato «l'asignificanza delle rotture». Quello che in Occidente è stato in onore, ossia la contrapposizione tra bello e brutto, buono e cattivo, giusto e ingiusto, oggi non significherebbe più nulla. E infatti per molti è così. Questo vuol dire asignificanza delle rotture. Soprattutto la rottura fra bene e male, che ha costituito l'ossatura portante dei mondi civili e primitivi, oggi non significherebbe più nulla. È possibile fare tutto, c'è una radicale «innocenza del divenire» (Nietzsche), l'unico limite è il poterla fare, come ancora dice Nietzsche, è la sopportazione: la realtà della sopportazione prende il posto della idealità delle norme.

La crisi del consenso e delle evidenze etiche è davvero devastante, e ci fa schizofrenici con quello che eravamo stati. A furia di calpestare il normale, è quindi ineluttabile che ci si trovi spinti nel corno buio dello sradicamento. La cultura della riconciliazione ha allora, di fronte a tutto ciò, un compito immane e pressante: un compito che io vedrei attuato attraverso quelle che vado chiamando le *convergenze etiche*. Come dire: cerchiamo insieme dei valori sostanziali che interessano tutti e attorno a questi cerchiamo di attuare convergenze, coaguli, fronti di lotta, lavorando tutti insieme, mano nella mano, oltre e al riparo delle divisioni ideologiche, perché nessun sabato vale più dell'uomo. Quello che è così vistosamente stracciato, potrebbe essere ricomposto. La convergenza etica si pone allora come il gesto di riconciliazione più necessario e anche più realistico. Basta interrogare le aspirazioni della gente o la coscienza profonda, e non sarà difficile la motivazione e la decisione. Il sogno di uno — diceva Helder Camara — può rimanere un sogno, ma il sogno di tutti diventa realtà. Quelle grandi parole, di cui prima si diceva, possono diventare fronti di lotta, forme di violenza ermeneutica, che non vuol dire violenza imposta *ai* significati, che sarebbe cosa disonesta, ma violenza tratta *dai* significati, come quella che ci arriva dalle beatitudini di Gesù o dalla proposta della nonviolenza assoluta di Gandhi e di Tolstoj. Quando le convergenze etiche chiamano all'appello sulla pace, sul pane, sulla casa, sul lavoro, sulla droga, forse che la gente non sente, rimane sorda, o si tira da parte? Il cristiano, e la sua chiesa, debbono prendere oggi l'iniziativa di queste convergenze etiche, che la ragione comune sente e vi acconsente, che la realtà cristiana ha sempre praticato, secondo quel *primus usus* del Vangelo, che la tradizione ha espresso nelle opere di misericordia, sette per il corpo e sette per l'anima, e di cui è vergogna che se ne sia perduto anche il nome.

Cosiffatta, la cultura della riconciliazione non è onanistica, ma gravida di opere che «fanno» la verità. Dentro questi termini, che permettono una seria fedeltà a Dio e fedeltà alla terra, la realtà cristiana sarà capace di ridestare la sensatezza perduta. Allora ci sarà l'orizzonte, il senso dell'epoca nuova che tante volte al suo apparire ha mosso il mondo e scaldato la storia, allora il sole continuerà a splendere e i mari non saranno asciugati. Avremo giusto il contrario di quanto preconizzava

«il folle» di Nietzsche: Dio non è morto e i valori dell'occidente non sono stati rimossi.

Le pagine finali della *Critica della ragion pura* indicano due costanti di tutto il discorso kantiano: la domanda su Dio come «disposizione naturale» e come linea perdurante nella storia del pensiero; e la maniera critica di trattarla, perché — lo dico una seconda volta — al pensiero non si dà nulla a intendere. L'uomo adulto non può essere ricacciato nella minorità. Questo risultato kantiano lo possiamo fare nostro. Non diversamente infatti Dietrich Bonhoeffer individuava, nella lettera-manifesto del 30 aprile 1944, la questione cruciale del dopoguerra in questi termini: istituire un rapporto credibile e fedele tra Cristo e il mondo diventato adulto.



## INDICE

|                                                                                                                                                         |              |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| Introduzione ( <i>Paolo Prodi</i> ) .....                                                                                                               | pag. 5       |
| <b>I. Puntualizzazioni per un quadro di sintesi</b><br>( <i>Luigi Sartori</i> )..... »                                                                  | 13           |
| <b>II. Il potere «politico» nell'Antico Testamento</b><br>( <i>Antonio Bonora</i> )..... »                                                              | 21           |
| <b>III. Exousia nel Nuovo Testamento. Il potere fra autorità di servizio ed autorità di dominio</b><br>( <i>Giuseppe Segalla</i> )..... »               | 37           |
| <b>IV. Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo</b><br>( <i>Mauro Pesce</i> )..... »                        | 43           |
| <b>Replica a Mauro Pesce (<i>Gianfranco Fioravanti</i>)..... »</b>                                                                                      | <b>81</b>    |
| <b>V. Cristianesimo e potere: spunti di riflessione per i secoli II - VI</b> ( <i>Franco Bolgiani</i> )..... »                                          | <b>83</b>    |
| <b>VI. La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione</b> ( <i>Ernst-Wolfgang Böckenförde</i> )..... »                                     | <b>101</b>   |
| <b>VII. Politica e cristianesimo: un caso storico del rapporto potere-religione</b> ( <i>Pierangelo Schiera</i> )..... »                                | <b>123</b>   |
| <b>VIII. Secolarizzazione e crisi della politica</b><br>( <i>Roberto Ruffilli</i> )..... »                                                              | <b>145</b>   |
| <b>IX. Legittimazione dell'autorità e fondazione della politica nel magistero cattolico degli ultimi cento anni</b><br>( <i>Antonio Acerbi</i> )..... » | <b>155</b>   |
| <b>X. Problemi cristiani, adesso</b> ( <i>Italo Mancini</i> ) .....                                                                                     | <b>» 175</b> |

Finito di stampare  
nel mese di marzo 1986  
presso  
Grafiche Dehoniane Bologna



**L. 20.000**  
(IVA compresa)

ISBN 88-10-40360-6